சைவ சித்தாந்தத்தில் அறிவாராய்ச்சியியல்

முனைவர் க. பாஸ்கரன்

G6186
R007102

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர்

U.G.6186

சைவ சித்தாந்தத்தில் அறிவாராய்ச்சியியல்

முனைவர் க.பாஸ்கரன்
இயக்குநர் மற்றும் பேராசிரியர்
தத்துவ மையம்

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர் 613 005

ISBN: 81-7090-369-6

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழக வெள்ளி விழா ஆண்டு வெளியீடு -26

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழக வெளியீடு: 308

திருவள்ளுவராண்டு 2037, வைகாசி-மே 2006

நூல்	:	**சைவ சித்தாந்தத்தில் ஆராய்ச்சியியல்**
ஆசிரியர்	:	**க.பாஸ்கரன்**
மொழி	:	தமிழ்
பொருள்	;	தத்துவவியல்
பதிப்பு	:	முதற்பதிப்பு 2006
பக்கம்	:	X + 214
தாள்	:	டி.என்.பி.எல்.மேப்லித்தோ 18.6 கிலோ
அளவு	:	டெம்மி 1/8
நூற்கட்டுமானம்	:	சாதாக்கட்டு
விலை	;	உரூ. 80/-
படிகள்	:	1000
அச்சு	:	தமிழ்ப் பல்கலைக்கழக மறுதோன்றி அச்சகம் தஞ்சாவூர்

தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம்
தஞ்சாவூர்

முனைவர் சி.சுப்பிரமணியம்
துணைவேந்தர்

அணிந்துரை

"எப்பொருள் யார்யார் வாய்க்கேட்பினும் அப்பொருள்
மெய்ப்பொருள் காண்பது அறிவு"

என்பது வள்ளுவம். மக்களை மாக்களினின்று வேறுபடுத்திக் காட்டுவது அறிவெனின், மனிதனை முழு மனிதனாக்குவது பகுத்தறிவேயாகும். இதனால்தான் 'மனிதன் ஒரு பகுத்தறிவுள்ள விலங்கு' என்று மனிதனுக்கு அரிஸ்டாட்டில் இலக்கணம் படைத்தான். சிந்தனை என்பது மனதின் இயக்கம். இவ்வியக்கத்தின் விளைவே அறிவு. எனவே, சிந்தனை வேறு; சிந்தனையின் விளைவு வேறு. எனவேதான் சிந்தனையின் விளைவான அறிவாற்றலால் மனித இனம் சிறப்படைகிறது என்பர். இப்படியான அறிவினைப்பற்றி அதன் தன்மையினைப்பற்றி – உண்மையினைப் பற்றி – சிறப்பினைப்பற்றி அறிந்துகொள்ள உதவுவதுதான் அறிவாராய்ச்சியியல் என்று தத்துவ அறிஞர்கள் விளக்கம் அளிப்பர். அதுபோலவே சிந்தனையின் விளைவான 'அறிவு' பற்றிய ஆய்வின் முடிவுகளை மேலைநாட்டுத் தத்துவ அறிஞர்கள் அறிவுக்கோட்பாடு என்பர். அறிவின் இயல்பு, அறிவைப் பெறுவதற்கான வழிகள், அறிவின் ஏற்புடைமை, அறிவின் பயன் ஆகியன பற்றி எழும் சிக்கல்களுக்கு விளக்கம் தேட முற்படுவதுதான் அறிவுக்கோட்பாடு. எனவே, அறிவுக் கோட்பாட்டின் அடிப்படையாகவே அறிவாராய்ச்சியியலைக் கூறலாம்.

ஆராய்ந்துப் பார்க்கும் எந்த இயலையும் அறிவியல் என்போம். எந்தக் கருப்பொருள் ஆராயப்படுகிறதோ, அந்தக் கருப்பொருளின்

பெயரால் அந்த அறிவியல் அழைக்கப்படுவது இயல்பாகும். சமுதாயத்தைப் பற்றி ஆய்வது சமூக அறிவியல். அதுபோலத்தான் அறிவு பற்றிய சிக்கல்களைக் கருப்பொருளாகக் கொண்டு ஆராய்வது அறிவு அறிவியலாகும். அதுவே அறிவாராய்ச்சியியல் எனப்படுகிறது.

இந்நூல் சைவசித்தாந்தம் கூறும் அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றிப் பேசுகிறது. சைவ சித்தாந்தம் என்பது தமிழர்களின் சமயத் தத்துவமாகும். 'சைவ சித்தாந்தம் இந்திய சிந்தனைகளதும் உணர்வினதும் சிகரம்' என்று சிறப்பாகக் கூறுவார் கௌடி என்பார். சைவ சித்தாந்தமே மிக மேம்பட்டது என்று ஜி.யு.போப் அவர்களும் பெருமையாகக் கூறுவார். பல தனிச் சிறப்புகள் பற்றி ஆன்றோர்களாலும் சான்றோர்களாலும் நிறைவாகப் பாராட்டப்பெற்ற சைவ சித்தாந்தமே தமிழர்களின் வாழ்வாகவும் வாக்காகவும் அமைந்திருந்தது அதனின் தனிச் சிறப்பாகும். ஆதலின்தான் சைவசித்தாந்தத்தை ஒரு முழுநிறைச் சமயமாக மட்டுமே கூறமுடியும். ஒரு அறிவுநிறைத் தத்துவமாக மட்டுமே அழைக்காமல் அதனை ஒரு சமயத் தத்துவமாகவே கூறுவர்.

சைவ சித்தாந்தத்தில் அறிவுக் கோட்பாட்டினை விளக்குவதற்கு முன் நூலாசிரியர், இக்கோட்பாடு தொடர்பான முக்கியக் கருத்து நிலைகளான ஐயக் கொள்கை, அறிவுமுதற்கொள்கை, அனுபவ வழிக்கொள்கை, அறியொணாமைக் கொள்கை, அளவை முறை நேர்காட்சிக் கொள்கை போன்றவற்றைப்பற்றி விரிவாக விளக்கியுள்ளார். அறிவுக் கோட்பாட்டினைப் பற்றித் தெளிவாகக்கூறி அதன்பின் அறிவின் வாயில்கள் எனப்பெறும் பிரமாணங்களைப் பற்றியும் நுணுகி ஆய்ந்து எடுத்துரைத்துள்ளார். அதன்பின் சைவ சித்தாந்தத்தின் பிரமாணங்கள் எனும் இயலில் இவ்வாய்வின் அடிப்படையைச் சிறப்பாக விளக்கியுள்ளார். சைவ சித்தாந்தம் காட்சி, கருதல், உரை என்னும் மூன்றும் முக்கியப் பிரமாணங்களாகக் கூறினும், இவை துணைப் பிரமாணங்கள் என்றும், சைவ சித்தாந்தம் ஏற்கும் ஒரே பிரமாணம் ஆன்ம சித்சத்தியே என்றும் நிலைநாட்டியுள்ளமை அறிவுலகில் சைவ சித்தாந்தத்தின் தனிச்

சிறப்பினை எடுத்துரைப்பதாக அமைகிறது என்று கூறி மகிழலாம். உண்மையறிவு, பிழையறிவு என்பன பற்றியெல்லாம் விளக்கிக் கூறும் இந்நூல் அறிவு என்பதனைப் பற்றிய ஒரு சிறந்த தத்துவ நூலாக அமையும் என்பதில் எவ்வித ஐயமுமில்லை. சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றிய இந்நூல் தேவையானதாகவும், பயன்பாட்டுக்குரியதாகவும் அமைந்துள்ளது என நாம் உறுதியாகக் கூறலாம்.

புதிய ஆய்வு நோக்கங்கள், ஆய்வு உணர்வுகள், ஆய்வுச் சிந்தனைகள் ஆகியவற்றிற்குத் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் ஆக்கமும் ஊக்கமும் தந்து வெளியிட்டு வருகின்றஅத்துணை நூற்களுக்கும் தமிழுலகம் ஆதரவு தந்து வரவேற்கும் என்ற நம்பிக்கை எனக்கு உண்டு.

நூலாசிரியர் தத்துவமைய இயக்குநர் க. பாஸ்கரன் அவர்கள் இதனைப் போன்று பயன்தரும் பல நூல்களைப் படைத்திடவேண்டு மென்பது என் விழைவு.

நூலாசிரியர் தத்துவமைய இயக்குநர் க. பாஸ்கரன் அவர்களுக்கும் செவ்வனே வெளிக்கொணர்ந்த பதிப்புத்துறை இயக்குநர் அவர்களுக்கும் பதிப்புத்துறையைச் சார்ந்த அனைவருக்கும் என் நெஞ்சார்ந்த பாராட்டுதல்களும் வாழ்த்துக்களும்.

சிசுப்பிரமணியம்

(சி.சுப்பிரமணியம்)

நூலாசிரியர் உரை

தத்துவம் என்பது மெய்ப்பொருள் கல்வியாகும். மெய்ப்பொருளை எது என்றறிந்துணர உதவுவதுதான் தத்துவ இயலின் நோக்கமும் முடிவுமாகும். மெய்ப்பொருள் என்னும் உண்மைப்பொருள் என்பது யாது? நாம் காண்பதெல்லாம் பொருள்கள்தான். அதில் எது உண்மைப்பொருள்? அதன் இலக்கணந்தான் என்ன என்று பார்ப்போமாயின், எது தோற்றமும் முடிவுமில்லாமல் இருக்கின்றதோ அதுவே உண்மைப் பொருள் என உறுதிக் கூறலாம். ஏனெனில், தோன்றிய பொருள் அழியும். தோற்றம் என்பது உண்டெனில் முடிவும் அதற்குண்டு. தோன்றாததுதான் நின்று நிலைக்கும். எனவே, உண்மைப் பொருள் என்னும் மெய்ப்பொருள் என்பது தோன்றாதது; ஆதலின் முடிவு எனும் அழிவும் அதற்கில்லாத நிலையும் உடையது எனலாம். இப்படியான மெய்ப்பொருளை அறியவும் முயலுவதும் உதவுவதும்தான் தத்துவஇயல்.

ஒரு பொருளை அறியவைப்பது அறிவு எனும் கருவியேயாகும். அது உண்மைப் பொருளாய் இருந்தாலும் பொய்மைப் பொருளாயினும் அதனை அறிய வைப்பது அறிவேயாகும். எனவே, அறிவின் துணைகொண்டுதான் அனைத்தையும் நாம் அறிகிறோம். அனைத்தையும் அறிய வைக்கும் கருவியே அறிவு என்கிறபோது அக்கருவியைப் பற்றி நாம் அறிந்துகொள்ளுதல் மிகவும் அவசியமாகிறது. ஒரு கருவியைப் பயன்படுத்துகின்றோமெனில், அதனைப் பயன்படுத்துவதற்குமுன் அக்கருவியைப் பற்றி நாம் அவசியம் அறிந்திருக்கவேண்டும். அப்படி அறியவில்லையெனில் அக்கருவியை நன் முறையில் நாம் இயக்க இயலாது. அதுபோன்றுதான் அறியவைக்கும் கருவியான அறிவினைப் பற்றி நாம் முழுமையாக அறிந்துணர வேண்டும். இங்குதான் அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது தனது

கொடையினை அளிக்கிறது. ஒரு தத்துவ மாளிகையின் அடித்தளமாக இருப்பது அத்தத்துவத்தில் இடம்பெறும் அறிவாராய்ச்சியியலே என நாம் துணிந்து கூறலாம். ஏனெனில், அறிவாராய்ச்சியியலில்தான் அறிவு என்றால் என்ன? உண்மை, பொய்யறிவு எவை? அறிவு வரும் வாயில்கள் யாவை? என்பனவற்றைப் பற்றி நமக்கு தெளிவாக எடுத்துரைப்பதுதான் அறிவாராய்ச்சியியலின் பணியாக அமையும். மனிதன் அறிவை எங்கிருந்து பெறுகின்றான்? எப்படிப் பெறுகின்றான்? புற உலகிலிருந்து அறிவு என்பது மனதிற்கு வருகின்றதா? அல்லது அறிவு என்பது மனதின் உள்ளிருந்து வெளிப்படுகின்றதா? என்பன போன்ற அறிவினைப் பற்றி ஐயங்களைத் தீர்க்க முயலுவதற்குமுன் அறிவின் மூலங்கள் எவையெனத் தெரிந்துகொண்டால்தான் அறிவை தெளிவாக அடையமுடியும். அந்நிலையில் மேற்கொள், அனுபவம், சிந்தனை, உள்ளுணர்வு என்ற நான்கினையும் அறிவின் மூலங்களாக மேலை நாட்டுத் தத்துவ அறிஞர்கள் குறிப்பிடுவதையும் நாம் நோக்க வேண்டும்.

அதுபோன்றுதான், ‘நான் எங்கே இருக்கின்றேன்?’ என்ற வினாவை அடிப்படையாகக் கொண்டு மேலைநாட்டுத் தத்துவ விசாரணைகள் சுழல்கின்றன. புற உலகப் பொருட்களையும் நிகழ்வுகளையும் ஆய்ந்து திரட்டும் சிந்தனைக் கருத்துக்களையே ‘அறிவு’ என்று மேலைநாட்டுத் தத்துவம் வலியுறுத்தும். ஆனால், இந்திய தத்துவத் தரிசனங்களோ ‘நான் யார்?’ என்ற ஆன்மாவை நோக்கிய வினாவை மையமாகக் கொண்டுதான் அறிவுத் தேடலைத் தொடங்குகின்றன. எனவே, ஆன்ம விசாரணையே அறிவாக வடிவமைத்துக் கூறுவது இந்திய தத்துவ ஞானத் தரிசனங்களின் பொது நிலையாக இருந்தது என்று கூட நாம் கூறலாம். ஆனால், இதனையும் விஞ்சி நிற்பதுதான் தமிழர்களின் தத்துவ ஞானமாம் சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியலின் நிலைபாடாகும். ஏனெனில், சைவ சித்தாந்தம்தான் ‘நான் எங்கே இருக்கின்றேன்?’ என்ற மேலைநாட்டுத் தத்துவ வினாவையும், ‘நான் யார்?’ என்ற கீழை நாட்டுத் தத்துவ விசாரணையையும் இணைத்தும் கடந்தும் ஆய்கின்றது. அகமும் புறமுமே தமிழரின் வாழ்நிலை. புறத்திற்கு

முக்கியத்துவம் தரும் மேலை நாட்டுத் தத்துவ நோக்கிற்கும், அகத்திற்கு முக்கியத்துவம் அளிக்கும் இந்திய தத்துவ ஞானத்திற்கும் மேலாக சைவ சித்தாந்தம் வாழ்வியல் நெறியின்பாற்பட்டு இரு நிலைகளையும் இணைத்தும் கடந்தும் அறிவாராய்ச்சியியலை வடிவமைக்கிறது என்பதுதான் தமிழர்த் தத்துவத்தின் தனிச்சிறப்பாக அமைகிறது.

இங்ஙனம் சிறப்புப்பெற்ற சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றி முழுமையாக இல்லையெனினும், ஓரளவிற்காவது அறிந்து அதனை எழுத்துவடிவில் கொண்டு வருவதற்கு வாய்ப்பளித்த, உலகம் முழுமையும் வாழும் தமிழர்களுக்கென அமைந்த ஒரே பல்கலைக்கழகமான தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்திற்கு என்றும் நான் நன்றிக் கடப்பாடு உடையேன். வெள்ளிவிழா ஆண்டில் வெளிவரும் நூல்களில் ஒன்றாக அமையக் கூடிய வாய்ப்பினைப் பெற்றமைக்கு எண்ணம், செயல், மூச்சு என்ற அனைத்து நிலைகளிலும் பல்கலைக்கழக வளர்ச்சியும், மேம்பாடுமே என்று இருபத்திநான்கு மணிநேரமும் இதே சிந்தனையாய் வாழ்ந்து வழிகாட்டிக் கொண்டிருக்கும் மாண்பமை துணைவேந்தர் முனைவர் சி. சுப்பிரமணியம் அவர்களுக்கு நெஞ்சார்ந்த நன்றியும் வணக்கமும். அழகிய முறையில் அச்சிட்டு இந்நூல் வெளிவர உறுதுணையாக இருந்த பதிப்புத்துறை இயக்குநர் முனைவர் ஆ. இராமநாதன் அவர்களுக்கும், தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகப் பதிப்புத்துறை மற்றும் அச்சகத்துறைப் பணியாளர்களுக்கும் எனது அன்பான நன்றிகளைத் தெரிவித்துக் கொள்வதில் மகிழ்கிறேன். அதிலும் குறிப்பாக, திரு. மா. பாலகிருட்டிணன் மற்றும் திரு நா. இராமகிருட்டிணன் ஆகியோருக்கும் எனது இனிய நன்றிகள்.

வணக்கம்.

க. பாஸ்கரன்

இயல் 1

முன்னுரை

மனித இன வரலாறு எவ்வளவு தொன்மையதோ, அவ்வளவு தொன்மையது அறிவு வேட்கை. அறிவு என்றால் என்ன என்பதற்கு விளக்கங்கள் பல சொல்லப்படுகின்றன. எல்லையற்ற ஆற்றலையும், வடிவத்தையும் உடைய அறிவு இயற்கை, ஆன்மீக அனைத்து வாழ்விற்கும் அடிப்படையாக விளங்குவதாகும். இதுவே அனைத்தையும் இயக்குவதாகும். அறிவு, நமது தேவையை நிறைவு செய்யும்பொருட்டு, நம்முள்ளத்தில் எழுப்பும் செயலே சிந்தனையாகும். மெய்யறிவைப் பெறவும், வாழ்க்கையை நல்லறமாக நடத்தவும் திறம்படச் சிந்தித்தல் மிகவும் அவசியமாகிறது. இச்சிந்தனையே அறிவு எனப்படுகிறது. பொருளைப் பகுத்துணரும் உயிராற்றலே அறிவு என்று தமிழ் இலக்கியங்களும் சைவ சித்தாந்தமும் கொண்டன. அறிவு என்பது ஆன்மாவை அறியும் தன்மை என்றே இந்திய தத்துவக் கோட்பாடுகள் குறித்தன.

அறிவு வளர்ச்சியடைய அடைய மனிதனுக்கு அறிவைப் பற்றியே பல ஐயங்களும் வினாக்களும் எழுந்தன. அறிவு எவ்வாறு தோன்றுகிறது? அறிவின் தன்மை என்ன? அறிவின் செயற்பாடுகள் யாவை? அறிவின் நிகழ்வுகள் எப்படி அமைகின்றன? என்பன போன்ற வினாக்களுக்கெல்லாம் விடை காண மனிதன் முயன்றான். இது அவனின் இயல்புநிலை. ஏனெனில், மனிதன் தன் வாழ்வின் அடிப்படைகளைப் பற்றிய தன்னைச் சூழ்ந்து நடைபெறும் நிகழ்வுகளைப் பற்றிய உண்மை இயல்புகளையறிய ஆர்வங்கொண்டு ஆராய்ந்துணரப் பல முயற்சிகளை, உலகம் தோன்றிய காலந்தொட்டே செய்து வந்துள்ளான். இம்முயற்சிகளின் உயர்நிலைதான் தத்துவமாக மிளிர்ந்தது. ஆராயும் மனப்பாங்கே

தத்துவ விசாரணை எனப்பட்டது. ஆதலின் பிற்காலத்தில் அறிவுத்துறைக்குரிய பெயராகவே தத்துவம் அமைந்துவிட்டது.

தத்துவ விசாரணை மனிதர்களுக்கு இயல்பாக எழுவதாகும். தான் பெறும் அனுபவங்களைப் பற்றி நன்கு சிந்தித்து, அவற்றின் அடிப்படைகளைக் கண்டுணர வேண்டும் என்னும் வேட்கையில் மேலும் ஆழ்ந்து சிந்தனை செய்து, அனுபவங்களுக்கு அடிப்படையாக அமைந்துள்ள மெய்யறிவுக் கோட்பாடுகளை உணரும் முயற்சியாகத்தான் தத்துவம் அமைகிறது என்பது சான்றோர் சிலரின் கருத்தாகும். "முறைப்பட்ட ஒருங்கிணைந்த முழுமையான அறிவைப் பெற மனிதனால் மேற்கொள்ளப்படும் முயற்சியே தத்துவ மெனப்படும்"[1] என்கிறார் பால்சன் என்பார்.

மனிதன் தன்னளவிலே சில பற்றுறுதிகளைக் கொண்டிருக்கின்றான். அவற்றையே பொதுவாக 'அறிவு' என்றழைப்பான். அவன் கொண்டிருக்கின்ற எல்லாப் பற்றுறுதிகளும் ஒரே மாதிரியானவை அல்ல என்பதைக் கண்ட மனிதன் அவற்றில் உண்மை என்றும் பிழை என்றும் வேற்றுமைப்படுத்திப் பார்க்கும்படியானவையும் உள்ளது என்று அறிந்து கொண்டான். இந்த வேற்றுமைகளை அறிந்து கொள்ளுவதே அறிவைப் பற்றி அதன் துவக்கம் மற்றும் முறைமைத் தகுதிகளைப் பற்றி அறிய வேண்டும் என்னும் ஆர்வமான விசாரணையைத் தோற்றுவித்தது எனலாம். இங்ஙனம், ஓர் ஒழுங்குப்படுத்தப்பட்ட - முறையான - சிந்தனையான அறிவை அறிவியலின் ஒரு பகுதியாகவே கருதும் செயலே அறிவாராய்ச்சியியலாகும் என்று வார்டு என்னும் அறிஞர் கூறுகின்றார். அறிவை அடைதல் என்பது மக்கள் அனைவருக்கும் உரிய பொதுமையாகும். ஆனால் அறிவு பற்றி நுணுகி ஆய்தல் என்பது ஒரு சிலருக்கே உரியது ஆகும்.

முழுமையான அறிவை - மெய்யறிவைப் பெறத் தத்துவ ஆராய்ச்சி முயலும்போது அவ்வாய்விற்குத் துணையாக ஊகித்துணர்தல், ஆழ்ந்து சிந்தித்தல், தரம் குறித்தல், செயல்முறை வகுத்தல், சீர்தூக்கிப் பகுப்பாய்வு செய்தல் போன்ற முறைகள்

அமைந்தன. இம்முறைகளையும் அவற்றின் முறைமைகளையும் நாம் ஆராயும்போது அது அறிவு பற்றிய ஒரு முழு ஆய்வாக மலர்கிறது. இவ்வாராய்ச்சியே தத்துவத்தில் குறிக்கப் பெறும் அறிவாராய்ச்சியாகும். இந்த அறிவாராய்ச்சி, தத்துவத்தின் பல்வேறு பகுதிகளில் ஒரு முக்கியமான அவசியமானதுமான பிரிவாக விளங்குகிறது. அறிவு பற்றி எழும் பல வினாக்களுக்கு அறிவாராய்ச்சியியலில் நமக்கு விடை கிடைக்கின்றது. இவ்விடைகள் எல்லாம், அறிவியல் முடிவுகள் போன்று உறுதியான இறுதி முடிவுகள் போன்று திட்டவட்டமாக இருக்கும் என எதிர்பார்க்கலாகாது. இவை பல திறப்பட்டும், ஒன்றுடன் ஒன்று முரண்பட்டும் இருக்கும். ஏனெனில் மனித சிந்தனைகள் ஒரே நோக்கில் ஒரே நேரத்தில் என்றும் எங்கும் இருப்பதில்லை. மேலும் மெய்ப்பொருளியலின் ஒரு பெரும்பிரிவான அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது, அறிவின் இயல்பான தன்மை அல்லது அறிவின் உள்ளார்ந்த பண்பையும், குறியிலக்கையும், முற்கோள்களையும், அடிப்படைகளையும் அறிவின் பொதுவான நம்பத்தக்க தன்மையின் கோரிக்கை உரிமைகளையும் குறித்து ஆய்வனவாக அமைந்துள்ளது.

இவ்வறிவாராய்ச்சியியலில் சிந்திக்கப்பெறும் பிரச்சினைகள் அடங்கிய துறைக்கு ஜே.எஃப். ஃபெர்ரியர் என்பார் முதன்முதலில் தம்முடைய "இன்ஸ்டிடியூட்ஸ் ஆஃப் மெடாபிஸிக்ஸ்" வெளியீட்டில் 'எபிஸ்டிமாலஜி' என்னும் பெயரைப் பயன்படுத்தி இப்பெயரை வழக்கிற்குக் கொண்டு வந்தார்.[2] 'எபிஸ்டிமாலஜி' என்ற சொல் இரு கிரேக்கச் சொற்களால் ஆனது. 'எபிஸ்டெமே' என்னும் சொல் 'அறிவு' என்னும் பொருளையும், 'லோகாஸ்' என்னுல் சொல் 'முறைமையான ஆய்வு' என்னும் பொருளையும் தருகின்றன. எனவே, 'எபிஸ்டிமாலஜி' என்னும் ஆங்கிலச் சொல் 'அறிவாராய்ச்சியியல்' என்றே குறிக்கப்படுகின்றது.

சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலில் இவ்வாய்வைத் தொடங்குவதற்கு முன் அறிவாராய்ச்சியியலின் வரலாற்றை 1)மேலை நாடு, 2) இந்திய நாடு, 3) தமிழ்நாடு ஆகிய பிரிவுகளிலும் நோக்க வேண்டியுள்ளது. ஏனெனில், அறிவாராய்ச்சியியலின் வரலாறு எப்படித்

தொடங்கி எந்த விதத்தில் வளர்ந்து எப்போது சீரிய நிலை அடைந்தது என்பதை மட்டும் பார்க்காமல் ஒவ்வொரு காலக்கட்டத்திலும் அறிவாராய்ச்சியியலின் சிறப்பம்சங்களைப் பற்றியும் நாம் கருத்திற்கொண்டு நோக்கினால்தான் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் பெற்றுள்ள சிறந்த இடத்தையும் அது அளிக்கும் சீரிய கொடையையும் அறிய முடியும்.

மேலை நாட்டில்

கிரேக்க நாட்டுத் தலைசிறந்த தத்துவ ஞானியாகிய சாக்ரடீஸிற்கு முற்பட்ட தத்துவ ஞானிகளும், மேலைநாட்டு மரபில் வந்த தத்துவஞானிகளும் அறிவாராய்ச்சியியலுக்கு அடிப்படை முக்கியத்துவம் அளிக்கவில்லை. ஏனெனில், மாற்றத்தின் தன்மை மீதும், அதன் சாத்தியத்தின் மீதுமே அவர்களின் கவனம் இருந்தது. மேலும், அவர்களைப் பொறுத்தவரை இயற்கையைப் பற்றிய அறிவு என்பது நிகழக்கூடிய ஒன்று என ஏற்றுக் கொண்டாலும், அவர்களில் சிலர், மெய்ம்மையின் கட்டமைப்புப் பற்றிய அறிவு பிறரிடமிருந்து வருவதைவிட நம்மிடமே சில வழிகளில் தோன்றும் என்பதைக் கூறுவதில்தான் ஆர்வம் உடையவர்களாக இருந்தார்கள். அதனால்தான் ஹிராக்லிடஸ் புலன்களின் பயன்களை மிகவும் வலியுறுத்தினார். பார்மெண்டிஸ் சிந்தனையின் ஆளுமை பற்றி எடுத்துரைத்தார்.[3] ஆனால் எவரும் மெய்ம்மையின் அறிவு என்பது சாத்தியமான ஒன்றுதான் என்பதை மறுக்கவுமில்லை - ஐயப்படவுமில்லை. இந்நிலை கி.மு.ஐந்தாம் நூற்றாண்டு வரை நீடித்தது.

பின்னர் மெய்ம்மை அறிவு பற்றிய ஐயங்கள் தோன்றத் தொடங்கின. இதற்கு முக்கிய காரணமாகத் திகழ்ந்தவர் கிரேக்க நாட்டுச் சிந்தனையாளர்களுள் ஒருவகையினரான 'சோபிஸ்ட்ஸ்' என்பவரேயாவர்.[4] ஐந்தாம் நூற்றாண்டில்தான் முதன்முறையாக மனிதனின் செயற்பாடுகளும், ஒழுங்கமைப்பு முறைகளும் திறனாய்வு சார்ந்த தேர்விற்கு உட்படத் தொடங்கின. அதற்கு முன்பு இயற்கையின் பாகங்களாகவும், பிரிவுகளாகவும் எண்ணப்பட்ட எண்ணிறந்த

பொருள்கள் எல்லாம் அவை போன்றவை அல்ல எனத் தோற்றம் கொள்ளத் தொடங்கின. எனவே, இயற்கை, மனிதனின் பழக்க வழக்கங்கள் அல்லது மரபுகள் ஆகியவற்றிற்கிடையே ஒரு பொதுவான எதிர் ஆய்வுரை தோன்றியது. இயற்கை பற்றி எவ்வளவு அறிவோம் என்று எண்ணுகிறோமோ அவை யாவும் புலன்களால் அறியக் கூடியதாகவும், எவ்வளவு தூரம் அறிவோம் என்பது மனிதனின் மனம் மட்டும் கொடுக்கக் கூடியதாகவும் அமையும் என்று சோபிஸ்ட்ஸ் எண்ணினார். ஆகவே, இவர்கள் தம் காலத்தில் தம் முன்னோர்கள் வழங்கிய தத்துவக் கோட்பாடுகளை விவாதித்து ஆராயத் தொடங்கியபோது 'அறிவாராய்ச்சி' அல்லது 'அறிவளவையியல்' பகுதி மேலைநாட்டு மெய்ப் பொருளியியலில் தோன்றியதாகக் கருதலாம்.

இனி, உண்மையிலேயே நாம் இயற்கையைப் பற்றிய அறிவு உடையவர்களாக இருக்கிறோமோ என்ற வினா பற்றி மேலைநாட்டில் ஆராய்ந்ததையும் காண வேண்டும். எல்லாப் பொருள்களும் மனிதனுக்குத் தோற்றத்தைத் தருகின்றன. அத்தோற்றங்கள் மட்டுமே மெய்ம்மையாகும் என்பதே பிரோட்டோகோரஸ் என்பாரின் கொள்கையாகும். இக்கோட்பாட்டை அடிப்படையாகக் கொண்டுதான் அவர், "மனிதனே எல்லாப் பொருள்களுக்கும் அளவுகோல்" என்னும் மூதுரையினை வழங்கினார்.[5] "மெய்ம்மை என ஒன்று இல்லை, தோற்றந்தான் மெய்ம்மை"[6] என்று கூறிய பிராட்டோகோரஸ் என்பாரைவிட முற்போக்குவாதியான கார்கியாஸ் என்பார், 'மெய்ம்மை என எப்பொருளும் இல்லை' எனவும் 'அப்படி ஒன்று இருப்பின் அதை நாம் அறிய முடியாது' எனவும், 'அப்படியே அறிந்திருந்தாலும் அது பற்றிய அறிவை நம்மால் தெரிவிக்க முடியாது'[7] எனவும் கூறினார்.

பொதுவான இந்த ஐயக்கொள்கைகளே அறிவாராய்ச்சியியல் தொடர்ந்து வளரக் காரணமாக அமைந்துவிட்டன. அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது அறிவு என்பது சாத்தியமான ஒன்றுதான் என்றும் கோரிக்கை உரிமையையும், அவ்வறிவைப் பெறுகின்ற முறைகளிலே புலன்களும் சிந்தனையும் பெறும் இடத்தை மதிப்பீடு செய்யும் முறையையும் நியாயப்படுத்தும் ஒரு முயற்சியேயாகும் என்பது பெறப்படும்.

பிளாட்டோவே இவ்வறிவாராய்ச்சியியலின் தந்தையாகக் கருதப்படுகின்றார்.[8] ஏனெனில், அவர் பின்வரும் முயற்சியில் ஈடுபட்டார். அறிவு என்பது என்ன? பொதுவாக அறிவு எங்கு காணப்படும்? சாதாரணமாக நாம் அறிந்துள்ளவற்றில் எவ்வளவு உண்மையான அறிவு உள்ளது? புலன்கள் அறிவினைத் தரமுடியுமா? சிந்தனை அறிவைத் தருமா? அறிவிற்கும் உண்மையான நம்பிக்கைக்கும் உள்ள தொடர்பு யாது? மேற்குறித்த வினாக்களையெல்லாம் நாம் எண்ணும்போது ஓர் அடிப்படையான வினா இயற்கையாகவே எழுகிறது. அஃதாவது அறிவின் தோற்றம் எவ்வாறு? என்பதேயாகும். இதனைக் குறித்தே சாக்ரடீஸ், பிளாட்டோ ஆகியோர் தத்தம் நூல்களுள் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளனர். பிளாட்டோவின் தியேடிட்டஸ் என்ற உரையாடல் நூல் அறிவாராய்ச்சியியலின் ஒரு சிறந்த விளக்கமாகத் திகழ்கிறது.

பிளாட்டோ, மெய்ம்மை என்பது மாறாததாயும் குறையற்றதாயும் இருக்கக்கூடிய ஒன்று என்றும், அது புலன்களை விடுத்துத் தனித்திருக்கும் கருத்துக்களில் அடக்கியிருக்கின்றது என்றும் கூறினார். இந்த வடிவங்களை நாம் சிந்தனை மூலந்தான் அறிய முடியுமேயன்றிப் புலன்களால் அறிய முடியாது. இவ்வடிவங்களே - இவ்வடிவங்கள் மட்டுமே - அறிவின் பொருளாக இருக்க முடியும். பிளாட்டோவின் கருத்துப்படி, புலன்களாக உணரப்படும் பொருள்கள் எண்ணங்களின் பொருள்களாகவே உள்ளன. மேலும் அறிவு என்பதற்கும் உண்மையான நம்பிக்கை என்பதற்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமைகளை முதன்முதலில் பிளாட்டோ தம்முடைய நூலான மெனோவில் வெளிப்படுத்தினார். அப்போது அவர் முன்னிசைவுத் செய்திக் கோட்பாட்டினையும் கூறினார்.

அறிவு, அறியாமை இவ்விரண்டிற்கும் இடையேயுள்ள நம்பிக்கை என்னும் மூன்றையும் பிளாட்டோ வேறுபடுத்திக் காட்டினார். மூன்றும் மனத்தின் மூன்று நிலைகளே என்றும், அவை ஒவ்வொன்றிற்கும் உரிய பொருள்கள் உள்ளன என்றும் கூறிய பிளாட்டோ எது உள்ளதோ அதுவே அறிவின் பொருள் என்றும், எது

இல்லாத பொருளோ அதுவே அறியாமைக்குரிய பொருள் என்றும், இருப்பதற்கும் இல்லாததற்கும் இடையேயுள்ளது நம்பிக்கைக்குரிய பொருள் என்றும் வேறுபாடு காட்டுகிறார்.

வடிவங்களின் முறைமைகளை அறிந்து கொள்வதுதான் அறிவின் நோக்கமாகும். இந்த முறைமைகளை முரண்நிலை தருக்க இயல் மூலமோ அளவையியல் பிரிவுகள் உத்தியாலோ வகைப்படுத்துதல் மூலமோ அலசி ஆராயவேண்டியது தத்துவ ஞானிகளின் கடமையாகும் என்றும் பிளாட்டோ கூறுகிறார்.[9] பிளாட்டோவைப் பொறுத்தவரை அறிவு என்பது மனத்தின் ஒரு நிலையே. ஆகவே, அதன்மூலமே அதனை நோக்கவேண்டும் என்று கூறுகிறார். அறிவு என்பது எப்போதும் ஒரு பொது மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவமேயாகும் என்று பிளாட்டோவைப் போன்றே அரிஸ்டாடிலும் கூறுகின்றார்.[10] ஒரு குறிப்பிட்ட பொருளை நாம் அறிவோம் என்று கூறும்போது அந்தப் பொருளை மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவத்தின் ஒரு குறிப்பீட்டை நாம் அறிந்ததாகவே பொருள் கொள்ள வேண்டும். மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவத்தை நாம் தனியுரு மூலமாகவே அறிகிறோம். பிளாட்டோவின் தனி வடிவ உலகு என்னும் கோடபாட்டை அறவே மறுக்கும் அரிஸ்டாடில், பொது மூல அடிப்படைக் கருத்துப்படிவம் என்பது தனியுருக்களில் இயல்பாக உள்ளார்ந்து உள்ளது என்பதைத் தீவிரமாக வலியுறுத்துகிறார்.

அணுக்களுடன் தொடர்பு ஏற்படும்போதுதான் எல்லா அறிவும் ஏற்படும் என்கிறார் எபிக்கோரஸ். ஆன்மாவே அணுக்களின் இணைப்பால் உருவாக்கப்பட்டதுதான். தெய்வீக ஆற்றல் படைத்த மனிதர்களைப் பொறுத்தவரை அணுக்கள், புலன்களைப் பாதிக்காவண்ணம் ஆன்மாவைத் தூண்டியெழுப்புகின்றன. ஆனால் பொதுவாக மனிதர்களைப் பொறுத்தவரை அறிவையடையும் முயற்சியில் புலன்களும் பொருத்தப்படுகின்றன. பொறிப்புல உறுப்புகளை அணுக்கள் பாதிப்பதன் விளைவாக, புலனுணர்வுகள் தோன்றுகின்றன. பொறிப்புல உறுப்புகளை அணுக்கள் மொத்தமாகத் தூண்டியெழுப்பும்போது ஆன்மாவிற்குப் பொருளேயன்றி அதன் தோற்ற நிலையும் அளிக்கப்படுகின்றது. மேலும், புதியதாகத் தரப்படும்

எதுவும் பொதுமைக் கோட்பாட்டிற்கோ புலனாகாத கருத்துகளுடன் ஒத்துவரும்போதோ தான் புலனுபவம் தோன்றுகிறது. இந்தப் பொதுமைக் கோட்பாடு அல்லது புலனாகாத கருத்து என்பது மீண்டும் மீண்டும் ஏற்படும் புலனுணர்வுகளாலேயே தோன்றுகிறது. எபிக்கோரஸின் முறைமையில் இதுதான் தீர்ப்பு முறைக்கு நெருக்கமானதாகும். ஆனால் இதுவே பிழை ஏற்படுவதற்குரிய நுழைவாயிலாகவும் அமைகிறது.[11]

ஸ்டோக்ஸ் என்ற கொள்கை முறைமையை ஏற்படுத்தியவர் ஃஸினோ என்பராவர். இக்கொள்கையாளர்களின் அடிப்படையான அறிவாராய்ச்சியியலின் உட்கோள் உள்ளுணர்வு அல்லது புலனுணர்வாற்றலாகும். உண்மையின் வரையளவாக இதனை இவர்கள் ஏற்கின்றனர். அணுவாதிகளைப் போன்றே இவர்களும் பொருள்கள் ஆன்மாவின் மீது உணர்ச்சி விளைவை ஏற்படுத்தும் என்று எண்ணினார்கள். ஆனால், இத்துடன் உடல்சார்ந்த செயற்பாடுகளும் உட்படும் என்று கூறி அவர்களுடன் ஸ்டோக்ஸ் வேறுபடுகின்றனர்.[12]

இடைக்காலச் சிந்தனைகள்

புனித அகஸ்டின், அறிவு என்பது நிகழக்கூடிய அல்லது புரியக்கூடிய ஒன்றுதான் என்று வலியுறுத்திக்கூறி இது தொடர்பான வினாவிற்கே இடமில்லை என்றார். ஏனைய இடைக்காலச் சிந்தனையாளர்களும் இக்கருத்தே கொண்டிருந்தனர். அறிவைச் சிறந்த முறையில் விளக்கும் மெய்ப்பொருளியல் ஒழுங்கு முறை மூலமே, அறிவு பற்றிய ஐயக்கொள்கையை எளிதில் மறுதலிக்க முடியும் என்று இக்காலத் தத்துவ அறிஞர் வலியுறுத்தினர். அறிவு என ஒன்றுள்ளதா என்பது பற்றி விவாதமே தேவையில்லையென்றும், அங்ஙனம் விவாதம் இருக்குமெனில் அது முற்கோள் பற்றியும் அறிவின் வாயில் பற்றியுமே இருக்கும் என்றும் அவர்கள் கருத்துரைத்தனர்.

ஒரு பொருளைப் பற்றிய அறிவு என்பது பொதுவாக அப்பொருளின் குணநலன்களைப் பற்றிய அறிவை

உள்ளடக்கியதாகவே இருக்கும் என்று அச்சிந்தனையாளர் எண்ணினர். இடைக்காலத் தத்துவவாதிகள் தங்களுடைய மெய்ப் பொருளியல் மரபுகள்வழியே வேறுபட்டனர். ஆனால் அவர்களின் முக்கிய கருத்து வேறுபாடுகள் மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவம் பற்றிய கோட்பாடுகளாலே எழுந்தன. இந்த விவாதம் இறைமைக் கொள்கையின் பின்னணியையும் பாதிப்பையும் கொண்டிருந்தமையால் இது மிகவும் தீவிரமடைந்தது. அப்போது பொதுமூலக் கருத்துப்படிவம் தனியுருக்களடங்கிய குழு இவற்றின் உண்மை நிலை குறித்து வினாக்கள் எழலாயின. இவ்வினாவிற்கான விடை அடிப்படையில் மூன்று வகைப்பட்ட சிந்தனையாளர் முக்கியமாகக் கருதப்பட்டனர். அவர்கள் உலகுண்மைவாதிகள், கருத்தமைவாளர் அல்லது பொதுமைக் கருத்துகள் மனத்தில் உள்ளன என்னும் கோட்பாட்டாளர் பெயர்ப் போலிக் கோட்பாட்டாளர் ஆவர்.

இவர்களில் உலகுண்மைவாதிகள், மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவங்கள் புற உலகுக்குரியவாகவும், புலனால் அறியக் கூடியவாகவும் மெய்யாக உள்ளவையாகவும் இருக்கின்றன என்கின்றனர். கருத்தமைவாளர் அந்த மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவம் என்பது மனத்திலேயே ஒரு கருத்துப் படிவமாக உள்ளது எனக் கருதுகின்றனர். பெயர்ப் போலிமைக் கோட்பாட்டாளர் மூல அடிப்படைக் கருத்துப் படிவம் என்பது வெறும் சொற்களே என்கின்றனர்.

டேகார்ட் அவர்களின் அறிவாராய்ச்சி பிரதிநிதித்துவக் கோட்பாட்டைச் சார்ந்த ஒன்றாகும். டேகார்ட் அவர்களின் கருத்துப்படி, அறிவாராய்ச்சியின் அடிப்படை, ஆன்மா உடம்பிலிருந்து வேறுபட்டு தனித்து இருக்கும் என்றும், அதற்கு உட்பொருளாகக் கருத்துகளே இருக்கும் என்றும் அக்கருத்துகள் யாவும் சடப்பொருள்களின் பிரதிநிதிகளே என்றும் கூறுகிற எண்ணங்களாகும். மனத்திற்கென்று அதனின் செயல்பாடுகள் உள்ளன. மேலும், மனத்தின் தன்மை செயல்திறனோடு இருப்பதே என்றும், மனத்தின் இன்றியமையாத பண்பு, எண்ணம் அல்லது சிந்தனை ஆகும் என்றும் டேகார்ட் கூறினார். மேலும் அவர், மனத்தின் செயற்பாடுகளாகிய கற்பனை, கருத்தமைவு, பிரித்தறிதல் ஆகியவற்றிற்குச் சிந்தனையே

அடிப்படையாகும் என்றும், மனம் அதன் செயற்பாடுகளாலேயே கோட்பாட்டளவான கணித முறை உண்மைகளை அடைகிறது என்றும் சொன்னார். மேலும், புலனறிவு என்பது ஆய்வுணர் அறிவு என்பதிலிருந்து வேறுபட்டது என்றும், அது கருத்துகளின் வழியே வரும் என்றும் வலியுறுத்தினார்.[13] இந்தக் கருத்துகள் நம் புலன்களுக்கு அளிக்கப்படும் சடப்பொருள்களுடன் இயைந்தவை யாகவே இருக்கும் என்று அவர் கருத்துரைத்தார்.

டேகார்ட்டிற்குப் பிறகு ஸ்பினோஸா அறிவுவழிக் கோட்பாட்டை வளர்த்த சிந்தனையாளர் ஆவர். அகத்தே சில உள் எண்ணங்கள் இயற்கையாகவே உள்ளன என்றும் டேகார்ட் அவர்களின் கருத்தை ஏற்றார். அனைத்தறிவின் குறிக்கோள் என்பது உலகை முழுமையாகக் காண்பதேயாகும் என்பது இவர் கோட்பாடு ஆகும். நடைமுறை வழியில் இச்சிந்தனையும் அறிவியலும் இருக்கின்றன. இவை பொருள்களைத் தேவைக்குரியவாக வெளிப்படுத்தும் முயற்சிகளைக் கொண்டு அமைந்துள்ளன. பொருள்களைப் பற்றிய தானே வெளிப்படுத்தும் உண்மைகள் மூலமே இம்முயற்சிகளை அறிவியலும் சிந்தனையும் மேற்கொள்ளும் என்று ஸ்பினோஸா நம்பினார்.[14]

அடுத்து லாக் அவர்கள், நாம் சிந்திக்கும்போது நமது உள்ளத்தில் அமைவன யாவை? எந்த அளவிற்கு நாம் புற உலகை அறிய இயலும்? போன்ற வினாக்களுக்கு விடை காண முயன்றார். நமது மனத்தில் நிகழும் எண்ணங்களையே நமது மனம் அறியவல்லது என்ற கருத்திற்கு லாக் அவர்கள் மிகவும் உடன்படுகின்றார். 'கருத்து' என்றால் என்ன என்பது பற்றியும் லாக் அவர்கள் தீவிரமாக சிந்தித்தார். சிந்தனையில் தோன்றுவதும், நாம் அறிவதற்குரியதாக இருப்பதுவுமே கருத்தாகும். கருத்துக்கள் பலவகைப்பட்டவையாக இருக்கின்றன. சிந்தனையில் எழும் கருத்துகள் ஒருவகை, புலன்களின் மூலம் எழும் கருத்துகள் பிறிதொரு வகை. புலக்கருத்துகளைச் சிந்திக்கும்போது எழும் கருத்துகளும், அச்சிந்தனைகளின் உணர்வும் நினைவு கூர்தல், ஒப்பிடுதல், கற்பனை செய்தல் ஆகிய செயல்களும் முதல் வகையைச் சார்ந்தவை. இவற்றைக் கொண்டே நமது சிந்தனை வளர்கிறது. மேலும்,

கருத்துலகம் என்பது புறப்பொருள்களின் குணங்களுடைய கருத்துக் கோவையேயாகும். நமது மனம் இத்தகைய கருத்துக் கோவையைத்தான் அறிகிறது. அது புற உலகப் பொருள்களை அறிவதில்லை.

எனவே, லாக் அவர்களின் கருத்துரையின்படி, நாம் நேரிடையாகப் புறப்பொருள்களை அறிவதில்லை. புறப்பொருள்களின் சாயல்களால் - பதிவுகளாலேயே நாம் அவற்றின் இருப்பினை அறிகின்றோம். இச்சாயல்களைச் சாதாரண, சிக்கலற்ற எண்ணங்களாக, கருத்துகளாக லாக் கருதினார். இவர், 'கருத்து' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தும்போது நமக்கு இருபொருள் தோன்றும். அறிவின் பொருளாக விளங்குவது, மனத்தில் விளங்குவது என்ற இரண்டு விளக்கங்களைக் 'கருத்து' என்பதற்குக் கூறமுடியும். மனம் அறியும்போது, தன்னிடத்து விளங்குவதாக அறிவது 'கருத்து' ஆகும். கருத்துகள் புலன்களின் வாயிலாகவும் சிந்தனையின் வாயிலாகவும் அமைகின்றன என்றும், ஆதலால் அவை இரு வகைப்படும் என்றும் லாக் அவர்கள் கருதினார் என்பது தெளிவாகிறது.[15]

காட்சியிலும் சிந்தனையிலும் அறியப் பெறுகின்ற பொருள் எதுவாக இருந்தாலும், நாம் அறிவது 'கருத்தே' என்று லாக் கருதினார். இந்த அடிப்படையை வைத்தே, பார்க்லி தமது சிந்தனையைத் தொடங்கினார். நாம், முதனிலைப் பண்புகளை அறியினும் சரி, வழிநிலைப் பண்புகளை அறியினும் சரி, நாம் அறிவனவெல்லாம் கருத்துகளேயாகும். ஆதலால், இக்கருத்துகளுக்கு அயலாக சடப்பொருள் ஒன்றுள்ளதா என அறிதற்கு மனத்தால் இயலாது. எனவே, ஆன்மீகப் பொருள்களும் அவற்றின் அகநிலைகளுமே உள்ளன என்றும், அவற்றையே நாம் அறிகிறோம் என்றும் பார்க்லி அவர்கள் முடிவு கட்டினார்.

மேலும், நாம் அறிவனவற்றிற்கு அயலாக வேறு எவையும் உள்ளனவாகக் கொள்ளல் இயலாது என்பது பார்க்லி கொண்ட முடிபாகும். ஆதலால் 'உள்ளன' எனில், அவை காணத் தக்கவையாதல் வேண்டும். பொருள்களின் இருப்பு நமது காட்சியில்

அமையக் காண்கிறோம். சிந்திக்கும் மனமும் அம்மனத்தால் சிந்திக்கப்பெறும் எண்ணமுமன்றி வேறு எவையும் இல்லை என்ற முடிவிற்கு வந்தார் பார்க்லி. நமது உள்ளம் அறிகின்ற அளவில்தான் புறப்பொருள்களுக்கு இருப்பு உண்டு. இருப்பு அல்லது உண்மை என்பது ஒருவனது உள்ளத்தில் அமைகின்ற எண்ணமேயாகும். ஒன்றின் உண்மை அதன் காட்சியில் அமைகின்றது என்றும் பார்க்லி முடிவு, மெய்ப்பொருளியல் உலகில் மிகச்சிறந்த முடிவாகக் கொள்ளப்படுகிறது.

மேலும் பார்க்லி 'புலனறிவு' என்பது சில குணங்களைப் பற்றி அமையும் அறிவேயாகும் என்றார். ஒரு பொருளைக் காணும்போது நாம் அறிகின்ற உண்மை வேறு ; அதைத் தொட்டு அறிகின்ற கருத்து வேறு. ஒரே பொருளைக் கண்டும் உற்றும் அறிவதாகக் கொள்வது தவறு. குணங்கட்கு அயலாகப் பொருள் ஒன்றுமில்லை என்று பார்க்லி வலியுறுத்தினார். பார்க்லியின் கொள்கையின்படி, இருப்பு அல்லது உண்மை என்பது எண்ணமாகவும் மனம் சார்ந்ததாகவும் அமைவதாகும். பார்க்லி மற்றொரு முடிவையும் வெளியிடுகின்றார். நாம் அறியும் எண்ணங்கள், நமது அறிவுக்கு அப்பாலும் இயங்குவன; இறைவனுடைய உள்ளத்தில் தொடர்ந்தும் இருப்பன ஆகும். விருப்பம் இல்லாமலேயே உள்ளத்தில் எண்ணங்கள் அமையலாம். வேண்டும்போது அவற்றைக் கொள்ளலாம் ; வேண்டாதபோது அவற்றை ஒதுக்கியும் விடலாம். எனவே, அறியும் பொருள்கள் என்பன உள்ளத்தில் அமையும் எண்ணங்களே என்பதே பார்க்லி அவர்களின் முடிவாகும்.[16]

தற்காலத்திய சிந்தனைகள்

பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியிலிருந்து இன்று வரையுள்ள தத்துவ அறிஞர்களின் அறிவாராய்ச்சியியல் பற்றிய கருத்துகளைச் சுருக்கமாக நோக்கலாம். ஜே.எஸ்.மில் என்பார் எல்லாவகை அறிவும் அனுபவமே என்கிறார்.[17] சி.எஸ்.பியர்ஸ் அவர்களின் அறிவாராய்ச்சியியல், குறியீடு மற்றும் பொருள் விளக்கத்தில் அமைந்துள்ளது.[18] ஜான் டுவே அவர்கள், தொடர்ந்த வெற்றிகரமான பயிற்சிகளின் மூலம் அறிவை அடையலாம் என்றும்

கருத்துரைகள் என்பனவெல்லாம் அதனை அடைய உதவும் வெறும் கருவிகளே என்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.[19]

அடையும் அறிவான அனுபவ அறிவிற்கும், விவரிக்கும் அல்லது விளக்கப்படும் அறிவிற்கும் இருக்கும் இடையேயுள்ள வேற்றுமையை எடுத்துக்காட்டுவதே பெட்ரண்ட ரஸல் அவர்களின் அறிவாராய்ச்சியியல் சிறப்பாகும். ரஸல் சில இடங்களில் நமது அனைத்து அனுபவங்களையும் இயற்கையின் அடிப்படைச் சக்திகளான பரமாணுக்களின் உருவத்தில் ஆராய்கிறார். மேலும் அவர் பொருள்களும் நிகழ்ச்சிகளும் அறிவியலாலும், நடைமுறை அறிவாலும் நிரூபிக்கப்படுகின்றன என்கிறார்.[20] நிகழ்காலத் தத்துவ அறிஞர்களின் அறிவாராய்ச்சி என்பது மிகவும் விரிந்தும் பரந்தும் வளர்ந்து வருகிறது. மேலும், அறிவாராய்ச்சியியல் இன்று 'மொழி' என்பதையே முக்கிய அடிப்படையாகக் கொண்டும் அமைந்துள்ளது.

இந்தியாவில்

இந்தியாவில் அறிவாராய்ச்சியியல் அளவையியல் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றென்றும் அளவையியல் அறிவாராய்ச்சியிலும் அறிவாராய்ச்சியியல் அளவையியலிலும் அடங்கும் என்றும், இரண்டுமே தனித்துறைகளென்றும் பலவாறு கூறப்படும். இருப்பினும், அறிவாராய்ச்சிக்குரிய நூல்கள் அனைத்தும் அளவை நூல்கள் என்றும் தருக்க நூல்கள் என்றுமே கூறப்பட்டன. அளவையியல் தனியாகவும் அறிவாராய்ச்சியியல் தனியாகவும் எண்ணப்பட்டநிலை அக்கபாதரின் நியாய சூத்திரத்திலிருந்து தொடங்கியது என்று கருதலாம். இந்நூல்தான் அறிவை மட்டும் ஆராயாமல் அதை அடைவதற்குரிய வழி அல்லது வாயில் எனப்படும் பிரமாணங்களைப் பற்றியும் அறிவின் பொருள்களாகிய பிரமேயங்களைப் பற்றியும் முதன்முதலில் கூறி அறிவாராய்ச்சியியலின் முறைமையை இந்தியாவில் தோற்றுவித்தது. எனவே இந்தியாவில் அறிவாராய்ச்சியியல் என்பதைக் காண்பதற்கு முன்பு இந்திய அளவையியலைப் பற்றியும் நோக்கவேண்டும்.

அளவையியல்

நமது தேவையை நிறைவு செய்யும் பொருட்டு, நம்முள்ளத்தில்

எழும் செயலே சிந்தனையாகும். மெய்யறிவைப் பெறவும், வாழ்க்கையை நல்லறமாக நடத்தவும் திறம்படச் சிந்தித்தல் அவசியமாகும். சிந்தனையை அளிக்க உதவும் கருவியே அளவை இயல் எனப்பட்டது. இது தருக்கம் எனவும் வழங்கும். தருக்கமெனில் அறிவைப் பற்றிய ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சியாகும். சிந்தனை ஆற்றலாகிய அறிவே மனிதனின் சிறப்பியல்பாகும். மனிதனை விலங்குகளிட மிருந்து வேறுபடுத்துவது இச்சிந்தனையாற்றலே ஆகும். பல நூற்றாண்டுகளாக மனித இனம் உருவாக்கிக் கொண்டுள்ள நாகரிகம், பண்பாடு போன்றவை அவன் சிந்தனையின் விளைவுகளே. தனி மனிதனுடைய அல்லது நாட்டினுடைய முன்னேற்றம் என்பது அம்மனிதனின் அல்லது நாட்டின் சிந்தனைத் திறனைப் பொறுத்தே அமையக்கூடும்.

சிந்தனையின் நோக்கம் மெய்யறிவைப் பெறுதல் எனலாம். அது வெறும் நம்பிக்கையையோ, செவிவழிச் செய்தியையோ நாடுவதாகாது. சிந்தனை பற்றிய ஆழ்ந்த விரிவான சிந்தனையையே அளவை இயல் எனலாம். அளவை இயலானது நமது சிந்தனையை அளந்து அது சரியா, பிழையா என்று கூறுகிறது ; சிந்தனை தரும் அறிவு முறையாகப் பெறப்பட்டதா இல்லையா என்று மதிப்பிடுகிறது. அளவை செய்கிறது. இதைப் போன்றே, சீரிய சிந்தனை அனுசரிக்க வேண்டிய வழிகளையும் முறைகளையும் விவரிக்கும் நூல் 'அளவை நூல்' ஆகும். வடமொழியில் 'பிரமாண சாத்திரம்' எனவும், ஆங்கிலத்தில் 'லாஜிக்' எனவும் இதைக் கூறுவர். லாஜிக் எனும் ஆங்கிலச் சொல் சிந்தனையெனவும், மொழியெனவும் இருபொருள்கொண்ட ஒரு கிரேக்க மொழிச் சொல்லினின்று வந்ததாகும்.[21]

உலகை ஒரு தொடர்ந்த தீர்ப்பாகவே அறிகிறோம். இத்தீர்ப்பின் அமைப்பைப் பகுத்தறிதலே அளவை இயலின் பணி ஆகும். தீர்ப்புகளின் எப்பண்புகளை அளவையியலில் அறியக்கூடும் என்பதைக் காண வேண்டும். அளவையியல் வடிவ அமைப்பைக் கருதும் அறிவியல் ஆகும். மேலும் அளவையியல் அறிவியலுள் ஆராயப் பெறுவனவற்றைக் கருதாமல், அறியும் உண்மைகளை

எடுத்துச் சொல்லும் வகையையே கருதுவதாகும். ஒரு பொருளின் வடிவம் என்பது அதன் தோற்றமேயாகும். ஒரு பொருளை அறியும்போது அல்லது நினைக்கும்போது, மனம் அப்பொருளின் வடிவத்தையோ சாயலையோ நினைவிற்குக் கொண்டு வருகின்றது. வடிவம் என்பது அறியத்தக்க அமைப்பைக் குறிக்கிறது. ஆதலின், பொருளினுடைய உண்மை நிலையை அமைப்பது வடிவமாகும் என்று கூறலாம்.

கைத்தொழிலில் வல்லவன் பொருளுக்கு ஒரு வடிவத்தை அமைக்கின்றான். ஆனால் அப்பொருளின் படைப்பிற்கு அவன் காரணமாகான். மரம் ஒரு பொருள். அம்மரத்தைக் கொண்டு கைவினைஞன் நாற்காலி செய்கிறான். அறிவியல்களின் பாகுபாட்டைக் கவனிக்கும்போது வடிவைப் பொருளிலிருந்து பிரித்தல் என்பது ஒன்றையொன்று தழுவியிருக்கும் நிலையைப் பாகுபடுத்திப் பார்ப்பதாகும். எப்பொருளும் வடிவின்றி விளங்க முடியாது.

பொருள்களினுடைய பொது இயல்புகளை நாடியறிவதே அறிவியலின் நோக்கமாகும். இவ்வகையில் அறிவியல் பிரிவுகள் யாவும் 'வடிவ அறிவியலே' என்று கூறலாம். ஆனால், அளவையியலின் பொருள் அறிவே ஆகும். அறிவின் வடிவமாகும் பொருள்கள் அல்லது கருத்துகளே அறிவுலகின் உறுப்புகளாக விளங்கும் நிலையில், எப்பண்புகளை உடையனவாக விளங்குகின்றனவோ, அவையே அளவையியலின் பொருளாகின்றன. அறிவியலில் புலக்காட்சியில் அறியப்பெறுவன யாவுமே அறிவின் பொருளாக அமையும். ஜெவன்ஸ் என்பார், அளவையியல் என்பது அறிவியல்களுள் அறிவியலாக, தலையாயதாக விளங்குவது மிகவும் பொருத்தம் என்று வலியுறுத்தினார். அறிவியலின் பல்வேறு துறைகளெல்லாம் அளவையியலுக்குப் பெரிதும் கடப்பாடுடையவை என்பதைப் புலப்படுத்தும் வகையில் அவை தம் பெயர்களை அமைத்துக் கொண்டுள்ளன என்று விளக்குகிறார். அறிவியல் பிரிவுகள் பல ஆங்கிலப் பெயர் பெற்றுள்ளமையை நோக்கும்போது, அப்பெயர்களின் ஈற்றுப் பகுதிகள் 'லாஜி' என அமைவதைக் காணலாம். பயாலஜி, சைக்காலஜி போன்றவை சில சான்றுகளாம்

உயிர்க்கூறுகளை அளவை நெறியில் நின்று ஆராய்வதே உயிரியல் என்று கூறுவர்.[22]

இவ்வகையில் நோக்கினால், அறிவியற் பிரிவுகள் ஒவ்வொன்றும் தனி, சிறப்புநிலை அளவையியலாக விளங்க வேண்டும். 'லோகாஸ்' என்ற சொல் முதலில் 'சொல்லை'யும் பின்னர், அடையாளத்தையும் குறித்தது ; பிறகு, புறப்புலப்பாட்டைக் குறிக்கும் சொற்களைக் குறித்தது. அளவையியல் அறிவியல்களுள் அறிவியல் என்றால், அனைத்து அறிவியற் பிரிவுகட்கும் பொதுப் பண்பாகவும் உறவாகவும், எவ்வெவை விளங்குகின்றனவோ அவற்றைக் கருதுவதாகவும் பொருள்படும்.[23]

அளவையியலை மேல்நாட்டு அளவையியல், இந்திய அளவையியல் என்று இரண்டு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். இன்றைய நிலையில், மேல்நாட்டு அளவையியல் என்பது இதுதான் என்று திட்டவட்டமாகக் கூறமுடியாவண்ணம் அது பல பெரும் பிரிவுகளாக முன்னேறி உள்ளது. எனவே, இந்திய அளவையியலைப் பற்றிக் காணலாம்.

இந்திய நாட்டில் அளவையியல் துறை முதலில் 'அன்விசிகி' என்று கூறப்பட்டது. 'அன்விசிகி' என்றால் 'தேடுதல்' என்று பொருள்.[24] அதாவது ஆன்மாவைத் தேடுதல் என்ற நிலையில் ஆன்மாவை அறிவதற்குச் செய்யப்பட்ட முயற்சியாகவே இது கருதப்பட்டது. வாத்சயாயனர். "இத்துறை, தன் தருக்க மேம்பாட்டில் ஆத்ம வித்தையினின்றும் வேறுபட்டு நிற்கிறது"[25] என்பார்.

கௌடில்யர் தம்முடைய அர்த்த சாஸ்திரத்தில் 'அன்விசிகி'யை விளக்குகிறார். தங்களுடைய பலத்தையும் பலவீனத்தையும் தாமே உணரும்பொருட்டு நுண்ணாய்வு செய்து, அதன்மூலம் இன்ப துன்பங்களில் எவ்வகையிலும் பாதிக்கப்படாமல் நடுநிலையோடு இருந்து மனம், மொழி, செயல் ஆகியனவற்றிற்குச் சக்தியை வழங்குவதே 'அன்விசிகி' என்கிறார் கௌடில்யர்.[26] மெய் அறிந்து தெளிவடைவதற்குதவும் அன்விசிகியின் முக்கிய பங்கை அறிஞர்

பலரும் புகழ்ந்தனர். எடுத்துக்காட்டாக, கௌதம தர்மசூத்திரம் என்னும் நூல் அரசர்கள் அனைவரும் அவசியம் அன்விசிகிப் பயிற்சி பெறவேண்டும் என்று வலியுறுத்துகிறது.[27]

தொடக்கத்தில் 'அன்விசிகி'யானது ஆன்மா, மற்றும் 'ஏது' எனப்படும் காரணம் ஆகிய இரண்டையும் அணுகி ஆய்ந்துள்ளது. இதில் 'ஆன்மா' பற்றிய ஆய்வு, தத்துவ தரிசனமாகவும் 'ஏது' என்பது நியாயம் அல்லது அளவையியாகவும் வளர்ச்சியுற்றன என்று கூறுவர்.[28] இப்பிரிவு கௌதம அக்கபாதரின் காலத்தில் தொடங்கியது. 'அன்விசிகி'யின் அளவையியற் பகுதியே நியாய சாத்திரமாகக் கௌதமரால் நிறுவப்பட்டதாகவும் கூறப்படுகிறது. கி.மு. முதல் நூற்றாண்டில் ஆன்மா பற்றிய 'அன்விசிகி' என்ற சொல்லைத் 'தரிசனம்' என்னும் சொல், மாற்றியதாகவும் சிலர் வாதிடுவர். அளவையியல் என்று வரும் இடங்களில் 'அன்விசிகி' பயன்படுத்தப்பட்டு இருப்பதை மனுஸ்மிருதி, கௌதம தர்ம சூத்திரம், இராமாயணம், மகாபாரதம் இவற்றில் காணலாம் என்றும் அறிஞர் சிலர் குறிப்பிடுகின்றனர்.[29]

'அன்விசிகி' என்பது தொடக்கக் காலத்தில் நியாய தரிசனத்தில் அனுமான அறிவையே குறித்ததாகவும் சொல்லப் படுவதுண்டு. 'அனுவிசிகி' என்ற சொல்லை 'அனு' என்றும் 'விசிகி' என்றும் பிரித்துப் பொருள் கண்டால் 'அனு' என்பது கண்ணால் பார்ப்பது என்றும் 'விசிகி' என்பது பிறகு என்றும் பொருள்பட்டு 'முதலில் கண்ணால் பார்த்துப் பின் அனுமானம் செய்வது' என்ற பொருள் விளக்கம் தருவதையுணரலாம். ஆதலின் 'அன்விசிகி' என்பது அனுமான அறிவினையும் குறித்துள்ளது எனலாம்.[30]

இனி, அளவையியல் என்பது பிற சமயங்களைச் சார்ந்த அல்லது பிற தத்துவ அமைப்புகளைச் சார்ந்த அறிஞர்களிடம் வாதம் செய்ய அல்லது சொற்போர் புரிய உதவும் கருவியாகவே பயன்படுத்தப்பட்டது என்பதையும் நோக்க வேண்டும். வாத, பிரதிவாதங்கள் இம்முறையில் நிகழ்த்தப்பட்டன. மேலும், அக்காலங்களில் ஒரு பொருள் அறியப்பட முடியாமல் ஐயத்திற்கு

இடமாகும்போது அளவையியல் முறைகள் மூலம் ஐயந்தெளிவதே 'நியாயம்' என்று சொல்லப்பட்டது. ஆகவே, அளவையியலின் இத்தொடக்கக் காலத்தை நியாய சாத்திரம் தோன்றிய காலம் என்பர்.

கிறித்துவின் முதல் பத்து நூற்றாண்டுகளில் அளவையியல் மேலும் விரிவாக்கம் பெற்றது. நியாய, சமண, பௌத்த அறிஞர்களின் கருத்து மோதல்கள் அவர்களின் ஆராய்ச்சிக் கருவிகளைச் செம்மைப்படுத்துவதோடில்லாமல், சீரிய கருத்துகளையும் உருவாக்குமாறு செய்தன. இக்காலம் இந்திய அளவையியலின் ஒரு முக்கிய காலமாகும். இக்காலத்தில் பிரமாணங்களுக்கு முதலிடம் அளிக்கப்பட்டமையால் இதனைப் பிரமாண சாத்திரக் காலம் என்பர்.

அடுத்த காலப் பகுதியில் பொருளைவிட அது பற்றிய அறிவு, வரையறை ஆகியவற்றைச் செம்மைப்படுத்துவதிலேயே கவனம் செலுத்தப்பட்டது. இதுவே தருக்க அறிவு வளரக் காரணமாக இருந்தது. தருக்க அறிவுத்துறை புதிய அளவையியல் எனப்பட்டது. குறியீடுகளைப் பயன்படுத்தாமல் அக்குறியீடுகளுக்கு இணையான சில சொற்களை மட்டுமே வகுத்துக் கொண்டார்கள். இக்காலத்தின் தன்மையைக் கருதி இதைத் தருக்க சாத்திரக் காலம் என்பர்.

இந்திய அளவை நூல்களில் முக்கியமானவை 1) அக்கபாதரின் நியாய சூத்திரம் 2) வாத்சயாயனரின் பாடியம் 3) உத்யோதகரரின் வார்த்தியம் 4) வாசசுபதி மிசிரரின் தாத்பர்ய தீபிகை 5) உதயணரின் பரிசுத்தி ஆகிய ஐந்து அளவை நூல்களும் பஞ்சக்கிரந்தி (ஐம்பெருநூல்கள்) எனப்பட்டன.[31] பண்டைய அளவை நூல்களான இவற்றின் இறுதி நான்கு நூல்களும் உரை நூல்களாய் அமைந்தன. இவ்வைந்து நூல்களைத் தவிர வேறு சில முக்கியமான அளவை நூலகளும் உள. அஃவற்றில் 1) உதயணரின் குசிமாஞ்சலி 2) சயந்தபட்டரின் நியாயமஞ்சரி ஆகியன குறிப்பிடத்தக்கன. மேலும், பௌத்த சமண அளவையியலில் 1) திங்நாகரின் நியாயப் பிரவேசம் 2) திபெத்திலிருந்து மொழிபெயர்க்கப்பெற்ற பிரமாண சமுச்சயம் 3) தர்ம கீர்த்தியின் பிரமாண பிந்து 4) சித்தசேன வாகரரின் நியாயாவதாரம் என்னும் நூல்கள் மிக முக்கியமானவை.

பதின்மூன்றாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த கங்கேச உபாத்தியாயரின் தத்துவ சிந்தாமணி என்னும் நூலும், இந்நூலின் உரையான இரகுநாத சிரோமணியின் தீதிதி என்பதும், கதாதரர் மற்றும் சகதீசர் ஆகியோரின் அமான பிரகாசிகை என்பனவும் சிறந்து விளங்கின. நியாயம், வைசேடிகம் ஆகிய தரிசனங்களைக் குறித்து எழுதப்பட்ட நூல்களில் விசுநாதர் என்பாரின் காரிகாவளியும், அன்னம் பட்டரின் தருக்க சங்கிரகமும் குறிப்பிடத்தக்கவை. தருக்க சங்கிரகம் பலமொழிகளில் மொழிபெயர்க்கப்பட்டு, அளவை நூல்களில் முக்கிய நூலாகவும் கருதப்பட்டு வருகிறது.

அறிவாராய்ச்சியியல்

அறிவாராய்ச்சியியலும் அளவையியலும் பண்டைய இந்திய அறிஞர்களால் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டு அளவையியல் என்றே அழைக்கப்பட்டன. இவ்வளவையில் அனைத்துக் கல்விக்கும் ஒளி போன்றது என்று புகழ்ந்துரைக்கப்பட்டது. இது, அறிவு பெறும் வழிகள் பற்றியும். அவ்வறிவு மெய்யானதுதானா என்ற ஆய்வு பற்றியும் அறிவு பற்றிய நுண்ணாய்வு பற்றியும் விரிவாக எடுத்துரைக்கிறது.

அனைத்துக் கற்றறிவிற்கும் வேதமே சிகரமானது என்று கருதும் இந்திய சிந்தனையாளர் அறிவாராய்ச்சியியலும் வேதத்திலிருந்தே தொடங்கியது என்பர்.[32] ஆனால் அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றி வேதமுனிவர்கள் அறிந்திருந்தனர் என்பதற்குத் தக்க சான்றுகள் எதுவுமில்லை.[33] முதல்முதல் அறிவின் வாயில்களான பிரமாணங்களைப் பற்றி தைத்திரிய ஆரண்யகம் கூறுவதாகச் சிலர் வாதிடுவர்.[34] இவ்வாறே, அறிவு பற்றிய பகுப்பாய்வில் முதற்சிறப்பியல்புகளை ரிக் வேதத்திலிருந்தே அறிந்து கொள்ளலாம் எனச் சிலர் கூறுவர்.

நேரடியாகவும், உடனடியாகவும் புலன்களுக்குத் தரப்படும் பொருள்களின் அறிவிற்கும், புலன்களுக்கப்பாளிலிருந்து பெறப்படும் அறிவிற்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாட்டை ரிக் வேதப் பாடல்களிலிருந்து புரிந்து கொள்ளலாம் என்பர். முதலில் கூறப்பட்ட அறிவிற்குப் 'பிரத்தியட்சம்' என்றும், பின்னதற்குப் 'பரோக்சம்'

என்றும் பெயரிடப்பட்டன. 'பரோக்சம்' என்பது இறைவனின் அருளால் அறியப்படுவது எனவும் கூறுவர்.[35] ஆனால் வேறு சிலரோ, பொருள்களைப் புலனறிவு மூலமாக அறியலாம் அல்லது நூல்கள் மூலம் அறியலாம் என்னும் கருத்துரைக்கு வேதத்தில் தகுந்த குறிப்புகள் இல்லை என வாதிடுவர்.[36]

வேதத்தைப் பொறுத்தவரை, அனைத்துவிதமான உணர்வுச் செயல்களுக்கும் மனமே காரணமாகும். மனத்தின் முக்கியத்துவத்தை வாசசேனய சம்ஹிதை எடுத்துரைக்கிறது. இருப்பினும், வேத முனிவர்கள் மனம் என்பதை பௌதிகப் பொருளாக எண்ணினார்களேயன்றி ஆன்மிகப் பொருளாகக் கருதவில்லை என்று கூறப்படுவதையும் நோக்க வேண்டும். இவ்வாறே உபநிடதங்களிலும் கூறப்படுவதையடுத்து கீத் என்னும் மேலைநாட்டறிஞர் கூறும்போது, "உபநிடதங்களைப் பற்றிய பொதுவான கருத்து மாறுபாடு என்னவெனில், அளவையியலின் வளர்ச்சிக்குரிய சிறப்பியல்புகள் அவற்றில் தென்பட்டன என்று கூறப்படும் கருத்துகளே"[37] என்கிறார். இக்கருத்தையும் நாம் கவனத்திற் கொள்ள வேண்டும்.

ஆனால், இந்திய அறிவாராய்ச்சியியல் என்று முறைமைப் படுத்த – முழுமையான தனிப் பிரிவாக மிளிர்ந்தது, நியாயத் தரிசனத்தைத் தோற்றுவித்த கௌதம அக்கபாதர் அவர்களின் காலத்தில்தான். ஐரோப்பியத் தத்துவத்தின் முறையான அறிவாராய்ச்சியியலின் தொடக்கத்தை லாக் அவர்களின் நூலிலும், இன்னும் உறுதியான கருத்தை காண்ட் அவர்களின் நூலிலும் காணலாம். அவ்வாறே இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் அறிவை அடைவிக்கும் பிரமாணங்களைப் பற்றிய முறைமையான கருத்துரைகளை கௌதம அக்கபாதரின் நியாய சூத்திரத்தில் காணலாம். இந்நூல் அறிவை மட்டும் ஆராயாமல் அதன் பொருள்களை (பிரமேயங்களை)ப் பற்றியும் கூறுகின்றது.

அறிவு என்பதன் ஆய்வினை விடுத்தும் அறிவின் பொருள்களை விடுத்தும் அறிவினை அடைவிக்கும் வழிகளை அமைத்துக் கொள்ளலாமா என்பதைப் பற்றி அக்கபாதர் சிந்தித்தார்.

பொருள்களின் அறிவிலிருந்தே அறிவின் வாயில்கள் உள்ளன என்பது நிரூபணமாகிறது என்று கூறும் அவர், தொலைவில் இருக்கும் மேளத்தினை அது எழுப்பும் ஒலியிலிருந்தே அறிந்து கொள்கின்றபோது மேளம் இருக்கின்றது என்கிற முறைமைத் தகுதியானது அறிவு வழிகளில் நிரூபணமாகிறது ; அறிவின் வழிகள் அல்லது வாயில்கள் உள்ளன என்பதும் நிரூபணமாகிறது. இம்முறையில் தான் அக்கபாதர் அவர்கள் அறிவின் வாயில்கள் அல்லது பிரமாணங்களை விளக்கிற்கு ஒப்பிட்டுக் கூறுகிறார். ஏனெனில், விளக்கானது தன் ஒளியினால் மற்ற பொருள்களைக் காட்டுகின்றது ; தன்னையும் வெளிப்படுத்திக் கொள்கின்றது.

இதன் பின்னர் அறிவு பற்றிய ஆய்வு என்பது அறிவின் பொருள்களைப் பற்றிய ஆய்விலிருந்து விடுபட்டுத் தனித்துச் செயல்படத் துவங்கியது. அப்போது இந்தியாவில் அறிவாராய்ச்சி யியலைப் பற்றியும் அளவையியலைப் பற்றியும் தனியான நூல்கள் வெளிவரத் தொடங்கின. பிரிந்த இந்தத் தனிநிலை, பௌத்த சமண ஞானிகளின் நூல்களில் முதலில் காணப்பட்டது. அதுவும் முதன்முறையாகத் திக்நாகரின் காலமான கி.பி.நானூற்று ஐம்பதாம் ஆண்டில் தொடங்கியதாகக் கொள்ளலாம். ஆனால், நியாய சூத்திரத்தின் உரைநூலாசிரியர்களான அளவையியல் அறிஞர்கள் அறிவாராய்ச்சியியலைப் புலன்கடந்த பொருளியலின் ஒரு பகுதியாகவே என்னும் பழமையான பழக்கத்தை பாசரவஞ்ஞனாவின் காலமான கி.பி.தொள்ளாயிரத்து ஐம்பதாம் ஆண்டு வரை மேற்கொண்டிருந்தனர். அவரே தம்முடைய நியாய சாரத்தில் அறிவின் வாயில்கள் அல்லது பிரமாணங்களை மட்டுமே எடுத்து எழுதினார்.

நியாயத் தரிசனத்தில் ஏற்பட்ட, புதுமை அளவையியல் வளர்ச்சியான நவ்விய நியாயம் என்னும் முறைமை கங்கேசர் என்பாரால் கி.பி.ஆயிரத்து இருநூற்று ஐம்பதாம் ஆண்டு தோற்றுவிக்கப்பட்டது. கங்கேசரால்தான் அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது தனித்த, சார்பற்ற, நுணுக்கமான, முறைமைப்படுத்தப்பட்ட, சிறப்புநிலை பெற்ற ஆய்வியலாகக் கருதப்பட்டது. ஆதலின் இதற்குப் பின்பு பல நூற்றாண்டுக் காலம் இந்தியாவில் அறிவாராய்ச்சியியல் ஒரு

முக்கியமானதாகவும் அவசியமானதாகவும் எண்ணப்பட்டது.

இந்திய அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றிய முக்கிய நூல்கள்

1. கௌதம அக்கபாதரின் நியாய சூத்திரம்
2. சயந்தபட்டரின் நியாய மஞ்சரி
3. உமாசுவதியின் தத்துவார்த்திகம சூத்திரம்
4. நாகார்சுனாவின் மாத்துமிகா காரிகா
5. சரகரின் சரகா சம்ஹிதை
6. ஈசுவர கிருஷ்ணாவின் சாங்கிய காரிகா
7. கபிலரின் சாங்கிய பிவசன சூத்திரம்
8. தருமகீர்த்தியின் நியாயபிந்து
9. சித்தசேன திவாகரின் நியாயாவதாரம்
10. மாணிக்ய நந்தியின் பாரிக்சமுக சூத்திரம்
11. தேவ சூரியின் பிரமாண நயா தத்துவ லோக அலங்காரம்
12. வாத்சயாயனரின் நியாய பாஷ்யம்
13. பிரசுடபாதரின் பாஷ்யம்
14. உத்தியோடகாரரின் நியாய வார்த்திகம்
15. வாகசுபதி மிசுரரின் நியாய வார்த்திக தாத்பரிய தீபிகா

அளவையியலும் அறிவாராய்ச்சியியலும்

அளவையியல் அறிவாராய்ச்சியியலுக்கு முதற்படி என்று கூறலாம். அளவையியலைத் தொன்றுதொட்டு இருபகுதிகளாகக் கருதினர் : அவை பகுப்பு வழி அளவை, தொகுப்பு வழி அளவை ஆகும். பகுப்பு வழி அளவையை வடிவ நிலை அளவை என்றும் கூறுவர். சிந்தனை தான் மேற்கொள்ள வேண்டிய வடிவத்தை வரையறை செய்வதையே பகுப்புவழி அளவை முக்கியமாகக் கருதுகிறது. மேற்கோள்களுக்கு உட்படுதல், பொருந்துதல் என்பன பகுப்பு வழி அளவையின் உயிர்நிலையாகும். பொது உண்மைகளை நாம்

எவ்வாறு பெறுகிறோம் என்பதைத் தொகுப்பு வழி அளவை விளக்குகிறது. பல தனிநிலைகளை ஆராய்ந்து, அவற்றுள் விளங்கும் பொது உண்மையைத் தேர்ந்தெடுப்பதே தொகுப்பு வழியாகும்.

அளவையியலுள் வடிவநிலைப் பொருத்தம் அல்லது ஏற்புடைமையைப் பகுப்பு வழி அளவையியலும், பொருள் பொருத்தத்தைத் தொகுப்புவழி அளவையியலும் கருதுகின்றன. சிந்தனையுள் பொதுவுண்மைகளைக் கொண்டு சிறப்புண்மைகளை அல்லது தனி உண்மைகளை அறிதல் ஒரு நிலையாகும். தனிநிலை உண்மை பலவற்றை முறையாக ஆராய்ந்து அவை உணர்த்தும் பொது உண்மைகளை உணர்தல் மற்றொரு நிலையாகும். முன்னதைப் பகுப்புவழி அளவையும், பின்னதைத் தொகுப்புவழி அளவையும் மேற்கொள்கின்றன. தொகுப்புவழி அளவைமுறை, பொதுவாக அறிவியல் துறைகளுள் பயிலப்பெறும். ஆதலால், பகுப்புவழி அளவையும், தொகுப்பு வழி அளவையும் நம் சிந்தனையின் அமைப்பை, வடிவ நிலையை விளக்குவன என்று கொள்ளலாம்.

அறிவாராய்ச்சியியல் மேலும் சென்று, சிந்தனையினின்று தோன்றும் தீர்ப்புகள் உண்மையா? என்று ஆராய்கிறது. தீர்ப்புகள் எவ்வாறு பிழைபடுகின்றன என்றும் கருதுகிறது. எனவே, அறிவாராய்ச்சியியல், ஆராய்கின்ற முறைகளில் அடிப்படை முறையாகும். நாம் பெறுகின்ற அறிவு எவ்வாறு தோன்றுகிறது? இவ்வறிவின் இயல்பு என்ன? இவ்வறிவின் தோற்றத்திற்குரிய நிலைகள் யாவை? இவ்வறிவின் ஆற்றல் யாது? என்பன போன்ற வினாக்களுக்கெல்லாம் விடை காணுவதே அறிவாராய்ச்சியியலாகும்.

மேலும், அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது அளவையிலிருந்து வேறுபட்டது என்பதையும் உணர வேண்டும். நடைமுறையில் இரண்டிற்குமிடையே உள்ள வேறுபாடுகளை எளிதில் புரிந்து கொள்ளலாம். எங்ஙனம் எனில், அறிவாராய்ச்சியியலின் நூல்கள், பெரும்பாலும் அறிவின் வாயில்கள் பற்றியும், உண்மை அளவைக் கட்டளைகள் பற்றியும் ஆராய்கின்றவையாகவே உள்ளன. ஆனால், அளவையியலைப் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அது அறிவின்

வடிவங்களின் வகைகளைப் பற்றியும், பிழைகளின் வகைகளைப் பற்றியும், சொற்பொருள் விளக்கம் மற்றும் பகுப்பின் விதிகளைப் பற்றியும், அனுமானத்தின் முக்கூற்று முடிவுகளைப் பற்றியுமே குறிப்பிட்டுக் கூறுவதாக அமைந்துள்ளதைக் காணலாம். இம்முறைமையில் பார்த்தால்தான் அறிவாராய்ச்சியியலுக்கும் அளவையியலுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடுகளை அறியலாம். இருப்பினும், இந்திய மெய்ப்பொருளியலில், அறிவாராய்ச்சியியலில் அளவையியல் என்பது ஒரு பகுதியாகவே கருதப்பட்டு வந்துள்ளது என்பதையே முடிவாகக் கொள்ள வேண்டும்.

தமிழ் நாட்டில்

தமிழ்நாட்டில் அறிவாராய்ச்சியியலும் அளவையியலும் ஒன்றெனவே எண்ணப்பட்டன. முதலில் அறிவு பற்றி ஆய்ந்தவர்கள் பின்னர் அறிவின் வாயில்களைப் பற்றியும் சிந்தித்தார்கள். மனிதன் மனவுணர்வு படைத்தவன். மனவுணர்வு என்றால் என்ன என்பதைத் "தக்க இன்ன தகாதன இன்ன என்ன ஒக்க உன்னுணர்வு" என்னும் பாடல் வரிகள் புலப்படுத்தும். சரியானது என்றோ, தவறானது என்றோ உண்மை என்றோ, பிழையானது என்றோ அறியும் ஆற்றலே மன உணர்வாகும். இம் மனவுணர்வையே அறிவு என்று கண்டனர் தமிழர்கள். அவர்களின் மெய்ப்பொருளியலான சைவசித்தாந்தம், அறிவு என்பதே ஆன்மாவின் ஆற்றல் என்றது. இத்தகைய அறிவு பற்றிய செய்திகளும் ஆய்வுகளும் பண்டைய தமிழ் நூல்களில் நிரம்பக் காணலாம். அறிவு பற்றிய ஆய்வு மாறுபட்ட சிந்தனைகளோடும் தனிச் சிறப்போடும் விளங்கிற்று.

உலகியற் கல்விக்கும், அறிவியற் கல்விக்கும் உறுதுணையாக உள்ளது கருவிநூற் பயிற்சியேயாகும். அக்கருவி நூற் பயிற்சி இல்லையெனில் அந்நூற் பொருள்களை ஐயம் திரிவு மயக்கமின்றி அறிந்து நிச்சயித்தல் கடினம் ; முடியவும் முடியாது. ஆகவே, கருவிநூல்களின் இன்றியமையாமையைத் தெளிவாக உணரலாம். இத்தகைய அவசியமான கருவிகளாக இலக்கணத்தையும்

தருக்கத்தையும் தமிழர்கள் கொண்டனர். வேதத்திலும் இதனைக் காணலாம். வேதத்தை அறிதற்குக் கருவியாகவுள்ளவை ஆறு அங்கங்கள் ; அவற்றுள், வியாகரணமும் தருக்கமும் உடன் வைத்து எண்ணப்படுவன.

அறிவைப் பற்றிய ஆழ்ந்த ஆராய்ச்சியே தருக்கம் எனப் பெறும். இதனை மனத்தின் மருந்தென்றும், அறிவியலுக்கெல்லாம் சிறந்த அறிவியலென்றும், அறிவின் விளக்கமென்றும் பலவகையில் விளக்கங்கள் கூறலாம். தருக்கம் என்பது பொருள்களை முடிவு செய்வதற்கு இன்றியமையாத கருவியாகுமென்று நம் முன்னோர் நெடுங்காலத்திற்கு முன்பே கண்டனர்.

தருக்கம், நியாயம், அளவை, ஏரணம், எண் என்பன ஒரு பொருட்கிளவி. தருக்கநூல் உணர்ச்சி, இலக்கணநூல் உணர்ச்சி இல்லாதாருக்கு அமையாது.

"ஆற்றின் அளவறிந்து கற்க அவையஞ்சா
மாற்றம் கொடுத்தற் பொருட்டு"[38]

என்னும் திருக்குறளுக்கு உரை வரைந்த பரிமேலழகர், "சொல்லிலக்கண நெறியானே அளவை நூலை அமைச்சர் உட்பட்டுக் கற்க" எனக்கூறி "அளவைநூல், சொல்நூல் கற்றே கற்க வேண்டுதலின், அதற்கு அஃது ஆறெனப்பட்டது. அளக்கும் கருவியை அளவு என்றார் ஆகுபெயரான்"[39] என விளக்கமும் தந்தார்.

"ஏரணம் காணென்பர் எண்ணர்"[40] எனத் திருச்சிற்றம்பலக் கோவையைப் பற்றி அபியுத்தர் ஒருவர் கூறிய பாடலில் ஏரணம், எண் என்பன அளவைநூலைக் குறிக்கும் என்றார். "எண்ணெழுத் திகழேல்" "எண்ணும் எழுத்தும் கண்ணெனத் தகும்"[41] என ஔவையாரும், "எண்ணென்ப ஏனை எழுத்தென்ப இவ்விரண்டும் கண்ணென்ப வாழும் உயிர்க்கு"[42] எனத் திருவள்ளுவரும் கூறியமை நோக்கத்தக்கவாகும். இங்கே 'எண்' என்பது தருக்கம் அல்லது அளவையியல் என்று பொருள்படும் எனப் பரிமேலழகர் கூறியுள்ளார்.

நமது சிந்தனையைச் சீரிய வகையில் செம்மையுற அமைத்து நடத்திச் செல்வது அளவையியல் ஆகும். இக்கருத்தினைக் கீழ்வரும் பாடல் வலியுறுத்தும்.

> "பண்ணிலாற் கில்லாத பாட்டிற் பயம்போன்றும்
> கண்ணிலாற் கில்லாக் கவின் போன்றும் – எண்ணில்லா
> அஞ்சொ லளவை வறியா தவற் கில்லை
> செஞ்சொ லளவின் சிறப்பு"

மேலும், அளவையியல் எண்ணியுணருந் திறனை வளர்க்கும் காரணத்தில் "எண்" என்றும், ஏர (அழகு) பெற எண்ணுதற்குத் துணை புரிவதால் "ஏரணம்" என்றும் அழைக்கப்பட்டன.[43]

தமிழ்நாட்டில் பண்டைய கால அளவையியலை அறிந்து கொள்ள மணிமேகலை, நீலகேசி, குண்டலகேசி போன்ற காப்பியங்களில் காணப்படும் குறிப்புகள் தாம் ஆதாரங்களாக விளங்குகின்றன. சங்க காலப் புலவருள் ஒருவரான மதுரைக் கூலவாணிகன் சாத்தனார், தாமியற்றிய மணிமேகலையின் இறுதிப் பகுதியில் தருக்கநூல் கருத்துக்களைச் செந்தமிழில் திறம்பெற விளக்கியுள்ளார்.[44] தொல்காப்பியத்திலும் அளவையியற் கருத்துகள் காணக்கிடக்கின்றன.[45] சங்க இலக்கியங்களில், குறிப்பாக மலைபடு கடாம், பட்டினப்பாலை ஆகியவற்றில் வாதப் போர்கள் நிகழ்ந்தமையும், நாவலோ நாவல் என்று வெற்றிக்கொடி நாட்டப்பட்ட செய்திகளும் அளவையியல் பண்டைய தமிழ்நாட்டில் பயின்று வந்ததைத் தெரிவிக்கின்றன. மேலும், அளவையியல் அறிஞர்களின் செயற்பாடுகள் காப்பியங்களில் உவமைகளாகப் பயன்படுத்தப் படுவதிலிருந்து அவர்கள் பரவலாய் வாழ்ந்து இருந்தமையும் நம்மால் அறிய முடிகிறது.[46]

தமிழில் அளவைக் கருத்துக்களை விளக்கியமைந்த கவிப் பாடல்கள் தமிழ்நூல் உரைகளில் காணப்பெறுகின்றன என்பார் டாக்டர் உ.வே.சாமிநாத ஐயர் அவர்கள்.[47] அளவை பற்றிய நூல்களையும்

அவற்றின் வழிநூல்களையும் ஆதாரமாகக் கொண்டு அன்னம் பட்டார் என்பார் பதினேழாம் நூற்றாண்டில் தருக்க சங்கிரகமென்னும் நூலையும், அதுனுரையாகத் தருக்க சங்கிரக தீபிகையென்னும் அன்னம்பட்டீயம் என்னும் உரையையும் எல்லோரும் எளிதில் உணர்தற்பொருட்டு இயற்றினார். பின்னர், தருக்க சங்கிரக தீபிகைக்குப் பலவுரைகள் எழுந்தன. அவை அனுமதியம், நீலகண்டீயம், முகுந்தபட்டீயம் முதலியனவாகும். இவை உரைக்கு உரையாகும். பின்னர் தருக்க சங்கிரகத்திற்கு நியாயபோதினி, யதகிருத்தியம் முதலிய உரைநூல்கள் எழுந்தன. இவையாவும் வடமொழியில் உள்ளன. தருக்க சங்கிரகம், தருக்க சங்கிரக தீபிகை என்னுமிரண்டையும் தமிழில் மொழிபெயர்த்தவர் திராவிட மாபாடிய கர்த்தராகிய மாதவச் சிவஞான சுவாமிகளேயாவர்.

பௌத்த, சமண சமயங்கள் தமிழ்நாட்டில் நன்கு வேரூன்றிய பின்னரே அளவையியல் மிகுதியாக வளர்ந்தது எனலாம். அளவையியலின் தந்தை எனப்படும் திங்நாகரும், தரும பாலரும், வியாசராயரும் காஞ்சியில் பயின்றவர்கள் என்பதிலிருந்து அக்காலத்தில் தமிழ்நாட்டில் அளவையியல் பெற்றிருந்த சிறந்த இடத்தையும் அறியலாம்.

மேலும், அறிவின் வாயில்கள் அல்லது பிரமாணங்கள் பற்றிய குறிப்புகளையும் தமிழ் இலக்கியத்தில் காணலாம். தொல்காப்பியனார், "எடுத்த மொழியினஞ் செப்பலுமுரித்தே"[48] என்பதனால் அருத்தாபத்தி (பொருட்பேறு) என்னும் பிரமாணத்தையும் "இயற்கைப்பொருளை இற்றெனக் கிளத்தல்"[49] என்பதனால் 'சம்பவ' என்னும் பிரமாணத்தையும் பிறவற்றையும் குறிப்பிட்டுள்ளார் என அறியலாம். திருவள்ளுவர் முதல் குறளிலேயே உவமையளவையைக் குறித்துள்ளதை நோக்க வேண்டும். பரிமேலழகர் குறித்துள்ள பிரமாணங்களாவன[50] பொறியாற் காணுங்காட்சி, குறிகளான் உய்த்துணரும் அனுமானம், கருத்தா மொழியாகிய ஆகமமும் என்னும் மூன்றுமாகும்.

சைவசித்தாந்தத்தில் அளவையியல்

சைவசித்தாந்தத்தில், அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது அளவையியல் என்றே அழைக்கப்பட்டது. அளவை என்பது அளந்தறியப்படுவது. 'பிரமாணம்' என்பதன் தமிழ்ச் சொல்லே 'அளவை' என்று கூறப்படும். அறிவு வளர்கின்ற வாயில்களை அளக்கும் கருவியே அளவையாகும். அளவை என்பது அளக்கும் கருவி. எந்த ஒரு பொருளையும் சீர்தூக்கி அளந்தால்தான் அப்பொருளின் உண்மையான குணநலன்களையும் உறுதிப் பாட்டையும் அறிய முடியும். அவ்வண்ணமே அறிவின் வாயில்களை அளக்கும் கருவியே அளவை எனப்பட்டது. சைவசித்தாந்தம், அறிவின் வாயில்களைப் பற்றி அறிந்து கொள்ள வேண்டியது மிக அவசியம் என்கிறது. ஏனெனில் பதி, பசு, பாசம் ஆகிய முப்பெரும் உண்மைகளை நாம் தெளிவாக உணர்ந்தால்தான் விடுதலை கிடைக்கும். இம்மூன்று அடிப்படை உண்மைகளை அறிந்து கொள்ள உதவும் அறிவின் வாயில்களை முறையாக அறிந்தால்தான் மெய்யறிவு பற்றியும் நாம் அறிய முடியும். ஆதலின் அளவை என்பது மிக அவசியமான ஒன்றாகும்.

சைவசித்தாந்தக் கொள்கைகளை அளவைமுறையில் வரையறுத்துக் கூறும் அடிப்படை நூலாக விளங்குவது சிவஞானபோதம். ஆசிரியர் மெய்கண்டார் அளவையியல் எனத் தனியே வகுத்துக் கூறவில்லையெனினும் அவரது நூற்பாக்கள் அளவையென்னும் அடித்தளத்தின்மீது எழுந்து நிமிர்ந்து நிற்கும் வல்லரண்களாகத் திகழ்கின்றன. இவ்வுண்மையைக் குறிப்பாய் உணர்த்தக் கருதியே தாம் தொடங்கும் முதல் நூற்பாவை 'என்மனார் புலவர்' என முடித்துள்ளார்; அளவையின் இயல்பு உணர்ந்தோரையே 'புலவர்' எனக் குறித்துள்ளார் என நாம் கூறலாம்.

இவ்வாறே ஆறாம் நூற்பாவை 'இசைக்கும் மன்னுலகே' என முடித்துள்ளமையும் நோக்குதற்குரியது. இந்நூற்பா முதலாகச் சிறப்பியல்பு கூறப் புகுந்தார் ஆதலின், கேட்டவற்றை அளவை முறையில் வைத்துச் சிந்தித்துத் தெளிந்து மெய்யுணர்வின் நிலைபெற்ற உயர்ந்தோரையே 'மன் உலகு' எனக் குறித்தார் எனலாம்.

இவ்வாறு நூலின் முதல், நடு என்னும் ஈரிடத்தும் அளவையியலை நினைவூட்டும் சொற்களையே ஆசிரியர் பெய்துள்ளமையையும் சிந்தனையிற் கொள்ள வேண்டும்.

சந்தான குரவருள் நான்காமவரான உமாபதி சிவாசாரியார் அவர்கள் சிவப்பிரகாசம் என்னும் நூலில் "புகவளவைக்கு அளவாகி"[51] என்று குறிப்பிடுகின்றார். சந்தான குரவருள் இரண்டாமவராக விளங்கிய அருணந்தி சிவாசாரியாரின் சிவஞானசித்தியாரின் சுபக்கத் தொடக்கத்தில் பதினான்கு பாடல்கள் கொண்ட 'அளவையியல்' என்னும் ஒரு இயலே அமைந்துள்ளது.'[52] சிவஞான சித்தியாருக்குப் பலவுரைகள் இருப்பினும் இப்பகுதி மட்டும் இன்றுவரை பெரிதும் தெளிவாக விளக்கப்படாத பகுதியாகவே இருந்து வருகின்றது.

ஆய்வின் நோக்கம்

சைவசித்தாந்தத்தின் அறிவுக்கோட்பாடு பற்றியும் அறிவின் வாயில்கள் பற்றியுமான நுண்ணாய்வுகளை நாம் சித்தாந்த சாத்திரங்களிலும் தோத்திரப் பாடல்களிலும் காணலாம். இருப்பினும் சைவசித்தாந்தம் அறிவாராய்ச்சியியலுக்குத் தருகின்ற முக்கியத்துவம் பற்றியோ சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலின் தனிச்சிறப்புப் பற்றியோ அதிகம் அறிந்துகொள்ள முடியாமலேயே இருந்து வந்துள்ளது. சைவசித்தாந்தத் தத்துவக் கோட்பாடுகளைப் பற்றி யாவரும் கவனம் செலுத்தும்போது சைவ சித்தாந்தத்தின் புலன்கடந்த பொருளியலைப் பற்றியே அனைவரும் கூறுவர். முப்பெரும் உண்மைகளைப் பற்றியும் முத்தி பற்றியும் அறிந்து கொள்வதிலேயே பொதுவாக ஆர்வங் காட்டினர். ஆதலின், சைவசித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியல் அதிக ஆய்விற்கு எடுத்துக்கொள்ளப் படாமலேயே இருந்து வந்துள்ளது. மேலும் அறிவாராய்ச்சியியலின் வரலாற்றின் அறிவின் வாயில்கள் அல்லது பிரமாணங்கள் பற்றிக் கூறும்போது காட்சியளவையில் தொடங்கி சுபாவம் வரையான பத்து வகைகளை நாம் காணலாம். ஆனால் இந்தப் பத்து வகைப் பிரமாணங்களை விடுத்துச் 'சித்சத்தி' என்பதையே பிரமாணமாகக்

கொள்ளும் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலின் சிறப்பை நாம் அறியலாம்.

மேலும், சைவசித்தாந்தம் அறிவாராய்ச்சியியலை புலன் பொருளியலைப் புரிந்து கொள்ள எவ்வாறு பயன்படுத்துவது என்பதையும் நாம் காணலாம். சைவசித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியல், அறிவு பற்றி ஆயும்போது அது புலன்கடந்த பொருளியலைப் பற்றிய முறைமைப்படுத்தப்பட்ட திறனாய்வையும் தருகின்றது. மேலும், அறிவாராய்ச்சியியல் புலன்கடந்த பொருளியலுக்குப் பயன்பட்டு வந்துள்ளது என்பதும் தெரியவரும்.

ஆதலின் சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியல் என்பது பற்றிய ஆய்வு தேவையானதாகவும், பயன்பாட்டுக்குரியதாகவும் அமைந்துள்ளது. இந்நிலையில், இவ்வாய்வு சைவசித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றியதாக அமைந்து அதன் சிறப்பியல்புகளையும் மெய்ப்பொருளியலுக்கு சைவசித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலின் கொடைகளையும் வெளிக் கொணர்வதையே மையநோக்கமாகக் கொண்டுள்ளது. இவ்வாய்வு ஆறு இயல்களைக் கொண்டதாக அமைந்துள்ளது. முதல் இயலான முன்னுரையில் மேலைநாட்டு அறிவாராய்ச்சியியல், இந்திய அளவையியல் மற்றும் அறிவாராய்ச்சியியல் ஆகியவை பற்றியும் அடுத்து, தமிழ்நாட்டு அளவை என்பது பற்றியும் கூறி நாம் மேற்கொண்ட ஆய்விற்கு வரலாற்று முறையில் செய்திகளைக் கூறியுள்ளோம். இரண்டாம் இயலில் தொடர்புடைய கருத்துநிலைகள் என்னுந்தலைப்பில் பொதுவாக அறிவாராய்ச்சியியலிற்குப் பின்னணியாக உள்ள பல கருத்துக் கோட்பாடுகளையும் சிந்தித்துள்ளோம். மூன்றாம் இயல் அறிவு பற்றிய ஆய்வாக அமைந்தது. இந்தியாவில் காணப்படும் அறிவுக் கோட்பாடுகள் பற்றியும் தமிழர்களின் அறிவுக் கோட்பாடுகள் பற்றியும் இதில் கண்டுள்ளோம். நான்காம் இயலில் சைவசித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியியலில் காணப்படும் பிரமாணங்களைப் பற்றி விரிவாக நோக்கி அதன்மூலம் சைவ சித்தாந்த அறிவாராய்ச்சியியலின் சிறப்பியல்புகளையும் கொடைகளையும் கண்டு அவற்றை வெளிக்கொணர முயன்றுள்ளோம்.

அறிவாராய்ச்சியியலில் மற்றொரு முக்கிய கோட்பாடான உண்மை, பிழை பற்றிய கோட்பாடுகளை ஐந்தாம் இயலில் சிந்தித்துள்ளோம். ஆறாம் இயல் நாம் சிந்தித்துத் தெளிந்த சில கருத்துக்களைக் கூறும் முடிவுரையாக அமைந்துள்ளது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. Harold H.Tims, *Living Issues in Philosophy*, (4th Ed), p.7.
2. இர.இராமானுசாச்சாரி, *அறிவு ஆராய்ச்சி இயல்*, பக்.1.
3. Paul Edwards (Ed), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Vol.3.p.8
4. Ibid ; p.8
5. மேலும், உள்ள பொருளை உள்ளனவென்றும், இல்லாத பொருளை இல்லனவென்றும் வகுத்து உரைப்பவன் மனிதன், என்றும் புரோடோகோரஸ் தெரிவிக்கிறார். சி.இராமலிங்கம், அறிவியல் சார்ந்த மெய்ப்பொருளியலின் தோற்றம் (மொழி பெயர்ப்பு), பக்.196
6. Paul Edwards, op.cit., p.8
7. Ibid., p.8
8. பிளாட்டோவின் தத்துவ இயல் கருத்துகளைப் பற்றிய கொள்கையை அடிப்படையாகக் கொண்டது.
9. Paul Edwards, op.cit., p.12
10. அரிஸ்டாட்டில் பிளாட்டோவின் மாணாக்கர். ஆதலால் தனது ஆசிரியரது சிந்தனை முறையைப் பின்பற்றியிருக்கலாம். உருவகங்களைப் பெரிதும் பயன்படுத்தும் மொழியையும் உவமை-போலி விளக்கங்களையும் அரிஸ்டாட்டில் அதிகளவில் பயன்படுத்தியதால் இவை பிளாட்டோவைத் தூண்டியிருக்கலாம்.
11. Paul Edwards, op.cit., p.13
12. Ibid., p.14

13. முற்றிலும் உறுதி பயக்கும் அறிவு குறித்து டேகார்ட் கண்ட நிருபணங்கள், அளவை நெறி தந்திரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டவை.

14. அறிவு வழிக்கொள்கை எப்போதும் காரணத் தத்துவத்தைப் பயன்படுத்தியே இவ்வுலகின் அறிவமைப்பை நிறுவி வந்துள்ளது. பிரபஞ்சம் முன்னரே வரையறை பெற்ற ஒன்று என ஸ்பினோஸா கருதுகிறார்.

15. சி.இராமலிங்கம், மு.கா.நூ., பக். 85.

16. Paul Edwards, op.cit., p. 25

17. Ibid., p.33

18. Ibid., p. 34

19. Ibid., p.34

20. Ibid., p.35

21. Roderick M.Chisholm, Theory of Knowledge, p.3

22. இர.இராமானுசாச்சாரி, மு.கா. நூ., பக்.79

23. மேலது, பக். 80

24. Jwala Prasad, *History of Indian Epistemology,* p.48

25. Ibid., p.48

26. Ibid., p.

27. C.D.Bijalwan, *Indian Theory of Knowledge*, p.3.

28. Ibid., p.4

29. Ibid., p.4

30. Ibid., p.4

31. Jwala Prasad, op.cit., p.37

32. C.D.Bijalwan, op.cit.;, p.2

33. Ibid., p.2

34. One of the earliest lists, it may be the earliest of the means of knowledge is to be found in the Taittiriya Aranyaka, where they are said to be (i) codes fo law (smrti), ii) direct knowledge (pratyaksa), iii) tradition (aitihya) and iv) inference (anumana).

35. Jwala Prasad, op.cit., p.5

36. It is evident that no epistemology as such can be found in the Vedic literature. What we do find is certain notions about the nature of the universe and an effort to analyse them.

37. Quoted in Jwala Prasad, op.cit., 14

38. *திருக்குறள்*, 725.

39. த.ச. மீனாட்சி சுந்தரம்பிள்ளை, (முகவுரையில்), *தர்க்காமிர்தம்* (திருவாவடுதுறை ஆதீன வெளியீடு எண்.225), பக்.12.

40. மேலது, பக்.12

41. *ஔவையார்*

42. *திருக்குறள்*

43. Quoted by V.A.Devasenapathi, Saiva Siddhanta, p. 17

44. *மணிமேகலை*, 29 : 45 - 472

45. தொல்காப்பியனார் "எடுத்த மொழியினஞ் செப்பலுமுரித்தே" என்றதனால் அருத்தாபத்தி அளவையையும், இயற்கைப் பொருளை "யிற்றெனக் கிளத்தல்" என்றதனால் சம்பவ அளவையையும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

46. "புலத்தினும் போரினும் போர்தோலாக்கூடல்" - பரிபாடல்
"மேதியன்ன கல் பிறங்கியவின்
வாதியன்ன கவைக்கதிர் இறைஞ்சி
இரும்புகவர் வுற்றன பெரும் புனவரகே"
(மலைபடுகடாஅம் 111-113)

47. மு.சுந்தரேசம் பிள்ளை, (முன்னுரையில்), தருக்க சங்கிரகம், திருவாவடுதுறை ஆதீன வெளியீடு எண்.323, பக்.11.

48. *தொல்காப்பியம்*

49. *தொல்காப்பியம்*

50. மு.சுந்தரேசம் பிள்ளை, மு.க.நூ.பக்.12.

51. உமாபதி சிவாசாரியார், சிவப்பிரகாசம், பாடல் 7.

52. அருணந்தி சிவாசாரியார், சிவஞான சித்தியார் – *சுபக்கம் பாடல்கள்* 7 லிருந்து 20 வரை.

தொடர்புடைய முக்கியக் கருத்து நிலைகள்

ஐயக் கொள்கை

ஐயம், திரிபு இன்றி முடிவானதும் ஏற்கத்தக்கதுமான அறிவு என்பது ஏதும் இல்லை என்று ஐயக் கொள்கையினர் கூறுகின்றனர். உண்மை அறிவே பெறுவதற்கு இயலாது என்று ஐயக் கொள்கையினர் மறுத்துவிடுவதால் சிக்கல்கள் தீர்ந்து விடுகின்றன. ஏனெனில், பிரச்சினைகள் இல்லா இடத்து அறிவு ஆராய்ச்சிக்கு இடம் இல்லை. தத்துவ ஆராய்ச்சியின் வரலாற்றை நோக்குமிடத்து 'ஐயக்கொள்கை' அவ்வப்பொழுது தோன்றி மக்களிடையே ஆதரவு பெற்றதாகத் தெரிகிறது. இந்நாளிலும் ஐயக்கொள்கையைத் தழுவுவோர் உளர். அக்கொள்கையை விளக்கும் நூல்களும் எழுதப் பெறுகின்றன.

ஐயக்கொள்கை மக்கள் மனதைக் கவர்வது ஏன்? என்ற கேள்வி எழுகிறது, இதனைக் கருதுதல் வேண்டும். பல்வேறு அறிவுத் துறைகளில் வல்லுநர்களின் நுணுகிய ஆராய்ச்சியின் பயனாகப் பல உண்மைகளைத் தேறுகின்றனர். இவ்வுண்மைகளுள் சில ஒன்றோடொன்று ஒவ்வாது முரணுகின்றன. இவ்வாறு முரணுதல் துறைதோறும் நாம் காணலாம். பல்வேறு அறிஞரிடையே கருத்து வேறுபாடு நிலவுவது வெளிப்படை. இவ்வகையில் அறிஞர்களிடையே கருத்து வேறுபாடும், கோட்பாடுகளிடையே முரண்பாடும் நிலவக் காணும்பொழுது சாதாரண மக்கள் எவ்வாறு உண்மைகளை நாடுதலும் துணிதலும் இயலும்? ஐயக் கொள்கையினர் இத்தகைய நிலையைக் கருதுகின்றபொழுது, 'அறிவே நாம் அடைவதற்கு உரியது அன்று' என்ற முடிவிற்கு வந்து விடுகின்றனர். அல்லது எதையும் திடமாக நம்புவதற்கு இயலாது என்ற நிலையைக் கொள்வாராகின்றனர்.

எல்லாராலும் ஆராய்ந்து உண்மையைத் துணிதல் என்பது இயலாததாகும். துறைதோறும் காணப்படும் கருத்து வேறுபாடுகள் கொண்டு 'உறுதியான உண்மை என்பதே கிடையாது; அதை நாம் பெறவும் இயலாது' என்ற முடிவிற்கு வருவது பொருந்தாததாகும். துறைதோறும் கருத்து வேற்றுமை இருந்து வருவது உண்மையே எனினும், மக்கள் எதிர்காலத்தில் முடிவான, திட்டமான அறிவைப் பெறமாட்டார்கள் என்று ஏன் ஐயம் கொள்ளல் வேண்டும்? கருத்து வேறுபாடுகள் அறிவு வளர்ச்சிக்கு வேண்டுவன. கருத்து வேறுபாடு இல்லா இடத்து அறிவு வளர்ச்சிக்கு இடமில்லை என்று நாம் துணிந்து கூறலாம்.

அறிவியல் வரலாற்றில் உண்மைகள் மறுக்கப் பெறுதலையும், புதிய உண்மைகள் நிறுவப் பெறுதலையும் நாம் காண்கிறோம். இதனால் நாம் அறியும் உண்மையாதெனில் உண்மைகள் தோன்றுகின்ற காலத்திற்கு ஏற்பச் சில ஆதாரங்களைக் கொண்டு விளங்கும். பின்னே வேறு ஆதாரங்கள் கிடைக்கும்பொழுது, முன்னே கொள்ளப்பெற்ற உண்மைகள் மறுக்கப் பெறுகின்றன. இவ்வாறு நிகழ்வதை நாம் மறந்து மனிதன் உறுதியான, மறுக்க முடியாத உண்மைகளைக் கண்டறியவில்லை என்று கூறுவது பொருந்தாது. எடுத்துக்காட்டு ஒன்றைக் கருதுவோம். இப்பூமி ஒரு காலத்தில் அண்டங்கட்கெல்லாம் நடுவணதாகக் கருதப் பெற்றது. பின்னர், இக்கருத்துப் பிழை உடையது என அறியப் பெற்றது. சூரியனே நடுவணதாக விளங்குகின்றதென்னும் உண்மை காணப் பெற்றது. இவ்வாறு புதிய உண்மைகளின் தேர்ச்சி, வான இயலில் நாம் காண்பது போல அறிவுத் துறைகள் ஒவ்வொன்றிலும் நாம் காண்பதற்கு உரியனவாகப் பல உண்மைகள் விளங்குகின்றன. புதிய ஆதாரங்கள் அறியப் பெறும்போது பழைய கோட்பாடுகள் மாற்றம் கொள்ளும். அறிவியலறிஞன், புதிய உண்மைகளை அறியுமிடத்து, தான் கொண்ட கொள்கைகளை மாற்றி அமைக்கத் தயங்குவதே இல்லை. உண்மை நாட்டமே அறிவியலறிஞனின் குறிக்கோளாகும்.

ஐயக்கொள்கையினர் தங்களது கொள்கையை நிலை நாட்டப் பயன்படுத்தும் மற்றொரு முறை 'விவாத முறை' யாகும். இம்முறை

எளிதில் பிறர் கருதுவது ஓர் அளவிற்கு இசைவிக்கும். இவ்விவாத முறைக்கு அடிப்படையாக விளங்குவது சிந்தனையாகும். சில பேருண்மைகளைக் கருதுகின்றபோது அறிவு தனது ஆற்றல் இன்மையை உணர்கின்றது. அறிவு தொழிற்படும்பொழுது முரண்நிலைகளும் மாறுபாடுகளும் எதிர்ப்படுவதை அறியலாம். இவ்வாறு தோன்றுகின்ற இடர்ப்பாடுகளைக் கொண்டு அறிவு நமக்கு உண்மைகளைத் தரவல்லது எனத் துணிதல் பொருத்தமன்று.

ஐயக் கொள்கை என்பது ஒரு திறனாய்வுச் செய்யும் மெய்ப்பொருளியல் நிலையாகும். மெய்ப்பொருளியல் வல்லுநர்களோ அல்லது ஏனையோரோ அளிக்கின்ற அறிவுச் செய்திகளின் நம்பத்தக்க தன்மையினை ஐயப்பாட்டுடன் கேள்விக் கேட்பதுதான் இக்கொள்கையினரின் செயற்பாடாகும். ஆரம்பத்தில் இக்கொள்கைக்கான பெயர் கிரேக்கச் சொல்லான 'செப்டிக்கோஸ்' என்ற அடிச்சொல்லிலிருந்து வந்தது. இந்த அடிச்சொல்லின் பொருள் "விசாரணைச் செய்வோர்" என்பதாகும்.

ஐயக் கொள்கையினர் தங்களுடைய வினாக்களை முறையான விவாத முறையில் அமைத்து ஐயங்களை வெளிப்படுத்தினார்கள். உடனடி அனுபவம் தவிர பிற முறைகளில் வருகின்ற எந்த அறிவினையும் தீவிர ஐயக் கொள்கையினர் ஏற்க மறுத்து வினாக்களை எழுப்பினர். சிற்சில சமயங்களில் தர்க்கம் மற்றும் கணிதம் இவைகளைப் பற்றி மட்டும் வினாக்களை எழுப்பமாட்டார்கள். அனுபவத்திற்கு அப்பாற்பட்டு வருகின்ற அறிவினை ஆன்மீகவாதிகள், அறிவியலறிஞர்கள் மற்றும் அடிப்படைத் தத்துவ இயல் அல்லது புலன் கடந்த பொருளியல்வாதிகள் கூறுகின்றபோது ஐயக் கொள்கையினர் அவற்றை மறுத்து தங்களின் ஐயங்களை வெளிப்படுத்திக் கொண்டேயிருந்தனர். எல்லா அறிவினையும் அவர்கள் மறுக்க வில்லை. சில நிகழக்கூடிய எல்லை வரையறை கூடிய அறிவின் வகைகளை அனுமதித்தார்கள். சில ஐயக் கொள்கையினர் உடனடி அனுபவத்திற்கு அப்பாற்பட்ட அறிவே இல்லை என்று கூறுவர். சிலர் அவ்வறிவை ஐயுற்றனர்.

சாக்ரடீசுக் காலத்திற்கு முன்பே ஐயக் கொள்கையின் போக்குகள் காணப்பட்டன.[1] ஹெராக்லின் அவர்களின் அடிப்படைத் தத்துவவியற் கோட்பாட்டின்படி எல்லாமே மாற்றமும் போக்கும்தான். மாறுதல் விதியை வலியுறுத்திய ஹெராக்லின் உலகம் நிரந்தரமாக மாறிக்கொண்டே இருக்கிறதென்று கூறினார். "ஒரே ஆற்றில் இரண்டு முறை குளிக்க முடியாது" என்ற ஹெராக்லின் கூற்றே உண்மையினை நிலையானதாகவும், மாற்ற முடியாததாகவும், மனிதனால் கண்டுபிடிக்க முடியாத இயலாமையை வெளிப்படுத்தியது,[2] ஹெராக்லின் கூற்றினையே மேலும் விரிவாக்கிய கிரேடைலஸ் என்பவர் "ஒருவர் ஒரே முறைகூட ஒரே ஆற்றில் குளிக்க முடியாது" எனக் கூறலானார்.[3] ஏனெனில், எல்லாமே மாறிக்கொண்டே இருக்கிறது; அம்மனிதனும் மாறிக் கொண்டேயிருக்கின்றான், ஆறும் மாறிக் கொண்டேயிருக்கின்றது. இவரின் இக்கூற்று ஐயக் கொள்கையினை மேலும் விரிவாக்கியது.

க்ஸேனோ ஃபேன் என்பார் உண்மையறிவைத் தருகின்ற அளவைக் கட்டளையின் இருப்பு நிலையையே மறுத்து வினா எழுப்பினார். ஏதோ சந்தர்ப்பவசத்தால் ஒரு மனிதன் உண்மையினைக் கண்டாலும் பிழையிலிருந்து அதனை வேறுபடுத்தியறிய அவனால் முடியாது என்றும் இவர் கருதினார்.[4]

இன்னும் தீவிர ஐயங்களை ஸோஃபிக்கள் என்கிற ஐயக் கொள்கையினர் எழுப்பினார்கள். கார்கியாஸ் என்பார் எல்லாவற்றின் இருப்பினையும் சந்தேகித்தார். அப்படியே ஏதேனும் இருப்பின் நம்மால் அறிந்துகொள்ள முடியாது என்றும்; அப்படியே அறிந்தாலும் நம்மால் அறிந்தவற்றை வெளிப்படுத்தி அறிவிக்க முடியாது என்றும் வலியுறுத்தினார்.

பதினேழாம் நூற்றாண்டில் டேகார்ட் அவர்கள் அப்போது நிலவிய ஐயக் கோட்பாட்டின் சூழலை வெளிப்படுத்தினார். எல்லா ஐயங்களையும் வெற்றிக் கொள்ளும் வழிமுறைகளைக் கண்டறிந்து அறிவிற்குத் தீர்க்கமான, இறுதியான அடிப்படையினை நிலை நாட்டுவது என்பது முடியக் கூடிய செயல்தான் என்று டேகார்ட்

வலியுறுத்தினார். ஐயங்களின் முறைமைகளைப் பயன்படுத்துவதால் நாம் ஐயத்திற்கு இடமற்ற உண்மையினை அறிந்துக்கொள்ள முடியும் என்றும் அவர் நம்பினார்.[5]

ஐயக் கொள்கையானது இன்றளவிலும் இருந்துதான் வருகின்றது என்பதையும் நாம் சிந்தனையிற் கொள்ள வேண்டும்.

அறிவு முதற் கொள்கை

மெய்ப்பொருளியலின் பெரும் பிரிவுகளில் ஒன்றான அறிவாராய்ச்சியியல் உண்மை அறிவு எவ்வாறு எழுகிறது என்னும் சிக்கலுக்கு விடை காண முயலுகிறது என்று கூறினோம். இவ்விடைகளுள் சிறப்பான ஒன்று அறிவு முதற்கொள்கை என்பதாகும். அறிவு புலனனுபவங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது எனக்கூறும் 'அனுபவம்சார் கொள்கை' என்பதற்கு எதிரிடையான கருத்தினை அறிவுமுதற் கொள்கை வலியுறுத்துகிறது.

அறிவு பெறுதலின் புலன்களினின்றும் பெறப்படும் விவரங்களைக் காட்டிலும் செயல் பெரும் பங்கினைக் கொண்டது. உண்மை அறிவுக்கு ஆதாரமாக அமையும் கருவி அறிவாய்வு ஆகும். நிலையான உண்மை அறிவினைப் பெறச் சிந்தனை மட்டும் போதுமானது. தத்துவம், சமயம், அறிவியல், அழகியல் போன்ற பல்வேறு அறிவுத்துறைகளில் குறிப்பிடப்படும் முடிவுகளின் உண்மையினை மதிப்பிட்டு ஏற்றலுக்கும் ஆய்வுச்செயல் அடிப்படையாகும். எனவே, அறிவுமுதற்கொள்கை மனிதனது சிந்தனையை அல்லது ஆய்வுத் திறனின் சிறப்பினைக் கோடிட்டுக் காட்டுவதாக அமைகிறது.

அறிவு முதற் கொள்கையினை உடன்படுவோர் கணித முறைக்கும் அளவையியல் முறையான விதிவிளக்க முறைக்கும் நடுவிடம் அளிக்கின்றனர். ஏனெனில், இம்முறைகள் சிந்தனைச் செயலினைக் கருவாகக் கொண்டவை. நம் உள்ளத்துள் இயற்கையாகவே பொதிந்துள்ள கருத்துக்களின் அடிப்படையில் அறிவு

எழுவதாகும். இத்தகைய கருத்துக்கள் அனுபவங்களுக்கு முற்பட்டவை. இவற்றைத் தெளிவாக வெளிக் கொணர்தலுக்குச் சிந்தித்தல் துணையாம் என்று பொதுவாக அறிவுமுதற் கொள்கையினர் கூறுவர். ஒரு சில தீவிர அறிவு முதற்கொள்கையினர், பொருளறிவியல், வரலாறு போன்ற பல்வேறு துறைகளைச் சார்ந்த உண்மைக் கருத்துகள் அனைத்தையுமே வெறும் சிந்தித்தல் வழியே அடைய இயலும் எனக் கருதுகின்றனர். ஆனால், இது பலரால் ஒப்புக் கொள்ளப்படுவதில்லை.

அறிவாராய்ச்சியியலில் அறிவு முதற்கொள்கைக்கு வித்திட்டவர் கிரேக்கத் தத்துவமேதை பிளாட்டோ எனலாம். புலனனுபவங்களைச் சாராமல் சிந்தனை வழியே மனிதரால் அடையக்கூடிய என்றென்றும் உண்மை நிலைப்பட்ட பல கருத்துகள் உள்ளத்துள் இருத்தலைப் பிளாட்டோ தம் "குடியரசு" என்னும் நூலில் குறிப்பிட்டுள்ளார். கற்றல் எனப்படுவது இத்தகைய உண்மைகளை நினைவு கூர்தலேயாம் என்றும் அவர் கூறியுள்ளார். இக்கருத்துகளிற் பல கணிதத் தொடர்புடையன எனவும் அவர் கருதினார். பிற்காலத்தில் ஐரோப்பிய நாடுகளில் பிளாட்டோவின் தத்துவச் செல்வாக்கு மீண்டும் வலுப்பெற்ற நிலையில் இத்தகைய அறிவு முதற் கொள்கைக் கருத்துகள் மேலோங்கின. தூய அகசுடின், தூயஆன்செல்ம் போன்ற இடைக்காலக் கிறித்துவத் துறவிகளின் கூற்றுகள் இதற்குச் சான்றுகளாம். அறிவு முதற்கொள்கை கி.பி.பதினேழாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் அதன் வளர்ச்சியின் உச்சகட்டத்தை எட்டியது. இதற்கு முன்னர்க் குறிப்பிட்ட பிளாட்டோவின் தத்துவக் கருத்துகளில் அறிஞர்களிடையே எழுந்த புதிய ஆர்வமும், கெப்லர், கோபர்னிகசு, கலிலியோ, டேகார்ட் போன்றோர் தம் முயற்சிகளால் ஏற்பட்ட கணிதமுறை உருவாக்கம் பொருளறிவியல் வளர்ச்சி ஆகியனவும் காரணங்களாகும். இவை, சிந்தனையின் வலிமைக்குச் சான்றுகளாயின. சிந்தனை அறிவின் அடிப்படைக் கருத்துகளையும், முற்கோள்களையும் தரவல்லதென்றும் இவற்றினின்றும் எல்லா அறிவியல் உண்மைகளையும் வருவித்தல் இயலும் என்றும் கருதினர்.[6]

அறிவு முதற் கொள்கையினை விரிவாக விளக்கியவர்

டேகார்ட் என்னும் பிரான்சு நாட்டு அறிஞர் ஆவார். இவர் கி.பி.1637ஆம் ஆண்டு எழுதிய 'ஆராய்ச்சி முறைகள் பற்றிய விளக்கம்' என்ற நூலில் இவ்விளக்கம் காணப்படுகிறது. டேகார்ட்டு, அனுபவம் சார் கொள்கையினை மறுக்கிறார். இக்கொள்கை, மனித உள்ளம் தொடக்கத்தில் எப்பதிவுகளுமற்ற வெற்றுத்தாள் போன்று காணப்படுகிறதென்றும், புலனனுபவங்களின் வழியேதான் அறிவுக் கட்டிடக் கற்கள் உருவாக்கப்பட்டு இணைக்கப்படுகின்றன என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளது. அதற்கு மாறாக டேகார்ட், உள்ளத்தில அனுபவங்களைச் சாராத, அவற்றுக்கு முற்பட்ட கருத்துகள் உள்ளனவென்றும், இவற்றில் தொடங்கி, கணித முறைப்படி சிந்தித்துப் பெறக்கூடிய அறிவு முழுவதையும் நம்மால் பெறவியலும் என்றும் கூறுகிறார்.[7] உண்மை அறிவு, சிந்தனை வாயிலாக எழுமேயன்றி அகவுணர்வு, புலன், காட்சிகள் போன்றவற்றின் வழியே அன்று. சிந்தனை தரும் பொதுக் கருத்துகளும் இவற்றின் தொடர்புகளும் அறிவு வளர்ச்சிக்கான கருவிகளாகும். இத்தகைய அனுபவ முற்பட்ட கருத்துகளின் துணைக்கொண்டுதான், புலன்வழிப் பெறப்படும் விவரங்களும் பொருளும் தெளிவும் பெறுகின்றன.

இன்று நம்மைச் சூழ்ந்துள்ள புறவுலகின் நிகழ்ச்சிகளைப் புரிந்து கொள்ள உதவுவது மட்டுமின்றி இனி இயலக்கூடிய, மாற்று இயல்புகளுடைய உலக நிகழ்ச்சிகளின் காரண - காரியத் தொடர்புகளைப் புரிந்து கொள்ளவும் இக்கருத்துக்கள் உதவும் என்பது டேகார்ட்டு அவர்களின் கூற்றாகும். இத்தகைய ஆதாரக் கருத்துகளுக்கு எடுத்துகாட்டுகளாக இருத்தநிலை, எண்கள், காலம், இடம், உருவம், இயக்கம் போன்றன பற்றிய கருத்துகளை இவர் குறிப்பிட்டுள்ளார். மற்றும், மக்கள் சிந்தனைக்கு ஏற்ப அமைந்துள்ள உலகிற்குப் பின்னால் எல்லைகளற்ற பேரறிவுப்பொருள் (கடவுள்) இருத்தலையும் டேகார்ட் ஓர் ஆதாரக் கருத்தாக ஏற்கிறார்.

அறிவு முதற் கொள்கையின் அடிப்படையில் இவருக்குப்பின் வந்த இசபினோசா என்பாரும் கி.பி.1677 ஆம் ஆண்டு தாம் எழுதிய 'அற ஒழுக்கம்' என்னும் நூலில் தம் தத்துவக் கருத்துக்களை, சில ஆதாரக் கருத்துகள், முற்கோள்கள், வரையறைகள், கூற்றுகள்

ஆகியவற்றினின்றும் கணித முறைப்படி விளக்க முற்பட்டார். அடுத்துவந்த அறிஞர் இலைப்னிட்சு அறிவு முதற் கொள்கையின் அடிப்படையில், சிந்தனை வழி எழக்கூடிய எளிய ஆதாரக் கருத்துகளின் பட்டியல் ஒன்றையும், இவற்றை எத்தகு முறைகளில் இணைத்தால் மேலும் சிக்கலான கருத்துகளைப் பெறவியலும் என்பது பற்றியும் தம் நூல்களில் தெளிவுபடுத்த முயன்றார். இவரது இம்முயற்சி, அண்மையில் தோன்றிய கணித அளவையியலின் அடித்தளமாகும்.[8] இவருக்குப் பின் கிறிசுடியன் உல்ப்பு என்பாரும் இக்கொள்கையினைப் பின்பற்றினார்.

இத்தகையோரின் கருத்துகளை அனுபவம்சார் கொள்கையினர் குறை கூறினர். புலனனுபவ விவரங்களின் துணையின்றி அறிவியல் அறிவினைப் பெறவியலாது என்பது இவர்களின் கருத்து. அறிவு முதற்கொள்கையின் குறைபாடுகளைத் தெளிவாக்கியவர் காண்ட்டு அவர்களே. சிந்தனைக்குச் சில எல்லைகள் உள்ளன என்றும் காண்ட்டு சுட்டிக் காட்டினார். கண்ணிற்குத் தோன்றும் உலகினை விளக்க முற்படும் அறிவியல் ஆராய்ச்சியில், சிந்தனை உதவ வல்லதேயன்றி, இறைக்கருத்து, ஆன்மாவின் அழியாவியல்பு, மனிதனது இயக்கச் சுதந்திரம் போன்ற தத்துவச் சிக்கல்களை ஆய்ந்துணர உதவாது என்பதை இவர் தெளிவாக்கினார். அறிவு முதற்கொள்கை பற்றி கியூம் என்பாரின் கடுமையான திறனாய்வுக்குப்பின் இதனை முழுமையாக உடன்பட்டோர் எவரும் இல்லை என்றே நாம் கூறலாம்.

எனவே, அறிவு எழுதலை முழுமையாக விளக்க அறிவு முதற்கொள்கை போதிய வலுப்பெற்றதாக இல்லை ; எனினும் இது அறிவியல் மனப்பான்மை வளர்ச்சிக்கு ஓர் ஊக்கியாக அமைகிறது. இக்கொள்கையின் செல்வாக்கு அறிவியல், சமயம் ஆகிய துறைகளிலும் காணப்பட்டது என்பதை நாம் மறக்கலாகாது. 'நல்லொழுக்கம் அறிவினின்றும் பிறக்கிறது' என்றும் சாக்ரடீசு அவர்களின் கருத்தின் அடிப்படையில் பிளாட்டோவும், பின்னர் சிசிரோ போன்றோரும் அறிவியல் இயற்கை விதிகள், இயற்கை உரிமைகள் ஆகியவற்றைச் சிந்தனை வழியே கண்டறிந்து பின்பற்றுதலை

உடன்பட்டனர். இசுபினோசா, காண்ட்டு போன்றோர்தம் அறிவியல் கருத்துகளும் இக்கொள்கையின் அடிப்படையில் விவரிக்கப் பட்டவையாகும்.[9]

தந்தை பெரியாரின் பகுத்தறிவுக் கொள்கையும் அறிவ முதற் கொள்கையின் பாற்பட்டது எனலாம். அறிவு முதற்கொள்கையின் இப்பல்வேறு விளைவுகளைக் கருத்திற்கொண்டு இதனை மதிப்பிடும் இன்றைய அறிஞர்கள் இதனைத் திட்டவட்டமான ஒரு கொள்கை என்பதனினும் மேலாக, வாழ்க்கைச் சிக்கல்களை அணுக உதவும் பயன்மிக்க ஒரு மனப்பாங்கு எனறே கருதுகின்றனர் என்று நாம் கூறலாம்.

அனுபவ வழிக் கொள்கை

அறிவு சார்ந்த அனுபவக் கொள்கை எவ்வாறு பகுத்தறிவுச் சிந்தனைக்கு முதலிடம் அளிக்கிறதோ, அதைப் போன்றே, புலன்களுக்கும் அவற்றிடைத் தொடர்புகளுக்கும் சிறப்பிடம் அளிக்கிறது. புலன்வழி அனுபவக் கொள்கை வெளியுலகச் செய்திகள் புலன்களின் வாயிலாக நுழைந்து அவற்றிடையே ஏற்படும் தொடர்புகளால் - உறவால் தோன்றும் அனுபவமே அறிவு ; எனவே புலனுணர்ச்சியும், அவற்றின் உள்ளிடை உறவும் அமையாமல் அறிவு ஏற்படவியலாது. அத்தொடர்புகள் ஒவ்வொரு நிகழ்ச்சிக்கும் ஏற்றவாறு தோன்றுகின்றன. சுருங்கக்கூறின், அறிவு அமைப்புக்குத் தேவையானவை புலன்களின் செயல், அவற்றுள் ஏற்படும் உறவுகள், அவற்றை இணைக்கும் கால நிலைமைகள் (நிகழ் காலம், எதிர்காலம், இறந்த காலம்) ஆகியன. இவ்விளக்கத்திற்கு அடிப்படையாக அமையும் அளவியல், தொகுப்பு வழி அளவியலாகும். அம்முறையே அறிவியல் முறைக்கும் அடிகோலியாக அமைவது என்பதும் கவனிக்கத்தக்கது. இவ்வாறு அறிவியல் முறையிலும் மெய்ப்பொருளியல் முறையிலும் அறிவு பெறுவதென்பது, புலன்களின் வாயிலாகச் சேகரிக்கப்பட்ட செய்திகளின் உறவு அமைப்பில் உண்டாகும் அனுபவத்தின் அடிப்படையில்தான் என்பதே புலன்வழிக் கொள்கையின் அறிவைப் பற்றிய முடிவாகும்.

இக்கருத்தினை விரித்து நோக்கின், புலன்கள் இல்லையேல், அவற்றின் தொடர்புகளும் இல்லையாகையால், அனுபவ அமைப்பு உறுதியாக ஏற்படாது. ஆகவே அறிவு ஏற்படுவதும் இயலாது. எடுத்துக்காட்டாக, செவிப்புலன் செயற்படாத செவிடன், ஒலியினைக் கேட்கவும் முடியாது; அதன் அறிவைப் பெறவும் முடியாது, அவனைப் போன்றே குருடன் காணவும் முடியாது; அதன் அறிவைப் பெறவும் முடியாது. அதனால், இக்கொள்கையில் ஆர்வம் கொண்டவர்கள் புலன்களைத் தவிர்த்து மற்றவற்றிற்கு முதலிடம் அளிப்பதில்லை.[10] இக்கொள்கையில் ஆர்வம் கொண்டவர்களுள் தலை சிறந்தவர்களாக இருப்பவர்கள் ஜான் இலாக்கு, சார்சு பெர்க்கில், டேவிட் கியூம் ஆகியோராவர். அம்மூவருக்கும் இடையில் கருத்து வேற்றுமைகள் காணப்பட்ட போதிலும் அவர்களனைவரும் புலன்களுக்கு முதலிடம் கொடுக்கிறார்கள் என்பதில் ஒற்றுமைப்படுகிறார்கள்.

அறிவு ஏற்படுவதற்குப் புலன்களும் அவற்றின் உள்தொடர்புகளுமே போதுமென்றால் அகவுணர்வின் பங்கு என்ன? அகவுணர்வு ஏற்படுவதற்கு மனமே காரணமாகும். ஆனால், மனம் என்ற தனியாகக் குறிப்பிடுவதற்கு எதுவுமில்லை. அது உணர்வுகளைப் பதிவு செய்யும் ஒரு வெற்றிடமே என்பது, அதற்கு அவர்கள் அளிக்கும் சிறப்புப் பெயர் எழுத்திலாப் பட்டிகை, பிறந்த ஒவ்வொருவரும் அத்தகைய எழுத்திலாப் பட்டிகையுடன் தான் பிறக்கின்றனர் என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கன. வளர்ச்சி பெறும்போது அன்றாட வாழ்க்கையில் ஏற்படும் உணர்ச்சிப் பதிவுகளே அனுபவமாக அமைவதற்கும், அறிவு உண்டாவதற்கும் துணையாக அமைகின்றன. "புலன்களின் வழியே கிடைக்கப் பெற்றாலன்றி அறிவு அமைவதற்கில்லை" என்ற ஒரே சொற்றொடரில் அக்கருத்தினை வலியுறுத்திக் கூறுகின்றனர்.

இவ்வாறு புலன்வழிக் கொள்கை பொதுவாக அறிவையும், சிறப்பாக நுண்ணறிவையும் புலன்களின் வரையறைக்குள்ளேயே கொண்டு விளங்கும் என்பது அக்கொள்கையில் ஆர்வம் கொண்டவர்களின் கருத்து. எனவே, மனதின் திரிபினைச் செயலும் அதற்கு உதவும் பகுத்தறிவுச் சிந்தனையும் ஏற்பதற்கில்லை.

அக்கருத்தினை அறிவியல் முறையில் விளக்குவதற்காகவே தொகுப்புவழி அளவை இயலையும் ஏற்றுப் போற்றுகின்றனர். இவ்வாறான அடிப்படைக் கருத்தினைக் கொண்ட புலன்வழிக் கொள்கையினர் உயிர் கடவுள் என்பன போன்ற கருத்துப் பொருள்களைப் பற்றி பேசவில்லை ; பேசுவதற்கு விருப்பமும் காட்டவில்லை. காரணம், அக்கருத்துப் பொருள்கள் புலன்களுக்குப் புலப்படுவதும் இல்லை, புலன்களின் அமைப்புக்குட்பட்ட அனுபவத்தில் அறியப்படுவதுமில்லை. எனவே, அவற்றைப் பற்றிய கேள்விகளுக்கு அவர்கள் விடையளிப்பது மில்லை. அதனால்தான் இக்கொள்கையைப் புலனுக்குப்பின் எழும் கோட்பாடென்றும், அறிவு என்றும் கூறுவர்.

புலன்வழிக் கொள்கையை ஏற்றுக்கொண்டோருள்ளும் கருத்து வேறுபாடுகள் உண்டென்பது முன்பே கூறப்பட்டுள்ளது. அவர்களிடையே உள்ள கருத்து வேறுபாடுகளினாலேயே அக்கொள்கை மேலும் வளர்ச்சி அடைந்தது. வெவ்வேறான அக்கொள்கைகளுள் குறிப்பிட்டுக் கூறத்தக்கவை, ஐயக் கொள்கையும் அறியொணாமைக் கொள்கையுமாகும்.[11] அவை இருவேறு கொள்கைகளாகக் காணப்பட்ட போதிலும், இரண்டும் ஒரே நாணயத்தின் இருவேறு பக்கங்கள் போன்றன என்றே கூறலாம். ஐயக் கொள்கைதான் தொடக்கம் என்றால், அதன் முடிவு அறியொணாமைக் கொள்கைதான் எனலாம்.

முடிவாகக் கூறுமிடத்து இலாக்கு, பெர்க்கிலி, கியூம் முதலியவர்களின் இந்த ஆராய்ச்சி மிகவும் குறுகியது. அறிவுத் தொகுதியில் ஒரு பெரிய உலகக் கருத்து முதல் மையமாகக் கொண்டிருப்பதைக் காண்ட்டு வலியுறுத்துகிறார். அனுபவமில்லாமல் அத்தகைய கருத்துக்களை அறிந்துகொள்ள முடியாது. மேற்கூறிய எல்லாவற்றையும் உட்படுத்திய கொள்கையினை அறியத் துணை செய்வது ஒரு புதிய அனுபவ வழிக் கொள்கை ஆகும். அதனை அறிமுகப்படுத்தியவர்கள் சி.இ.மூர், வில்லியம் ஜேம்சு, பெட்ராண்டு இரசல் முதலியவர்கள்.

அறியொணாமைக் கொள்கை

தத்துவ அணுகுமுறைகளில் காணப்படும் முரண்பாடு மனித வாழ்க்கையின் தலையாய சிக்கல்களை எதிர் நோக்குவதிலும், இறைக் கருத்து, மனித நடத்தையின் கட்டுப்பாடற்ற நிலை, ஆன்மாவின் அழிவற்ற தன்மை போன்றவற்றிலும் தெளிவாகவும் ஆழ்ந்தும் வெளிப்பட்டது. இவ்வடிப்படைச் சிக்கல்கள் சமயக் கொள்கைகளுடன் தொடர்புடையனவாதலின், பல்வேறு சமயக் கருத்துகளின் செல்வாக்கு இச்சிக்கல்களை ஆராய்தலில் மிகுந்து காணப்பட்டது, சிறப்பாக, மேலை நாடுகளில் கிறித்தவ சமயக் கருத்துகளின் அடிப்படையிலேயே இத்தகைய சிக்கல்களுக்கு விடை காணத் தத்துவ அறிஞர் பலர் முற்பட்டனர். இவ்விடைகளை அறிவின் அடிப்படையில் உறுதிப்படுத்தும் முயற்சியாகத் தத்துவ ஆராய்ச்சி பெருமளவு திசை மாறிச் செயற்பட்டது. இத்தகைய தெளிவற்ற நிலைக்கு ஒரு மாற்றாக 'அறியொணாமைக் கொள்கை' எழுந்தது எனலாம்.[12] தத்துவ அறிஞர்களிடையே காணப்பட்ட முடிவற்ற, தேவையற்ற கருத்து வேறுபாடுகளுக்கு ஒரு முற்றுப்புள்ளி வைக்கும் முயற்சியாகவும் அறியொணாமைக் கொள்கை விளங்கியது என்று நாம் கூறலாம்.

தம் உடனடிப் புலனனுபவங்களுக்கப்பாற்பட்ட எவற்றையும் மனிதனால் அறிதல் இயலாது என்பது அறியொணாமைக் கொள்கையின் மையக் கருத்து. இக்கொள்கையினை கி.பி.1869 ஆம் ஆண்டு தாமசு அக்சுலி என்ற ஆங்கில அறிஞர் முதன்முதலில் கூறினார். ஆன்மீகப் பண்புகளெனப்படுவனவற்றைச் சார்ந்து எழும் இறைவன், ஆன்மா, இறத்தலுக்குப் பின்னர் மனிதன் நிலை போன்றவற்றை ஆராய்ச்சி வழியே அறிந்ததும் இல்லை ; இனி அறிவதும் இயலாது என்பது இவர் கருத்து.

இப்பெயர் புதிதெனினும் இத்தகைய கருத்து, பண்டைக் காலந்தொட்டே ஒரு சில அறிஞரிடையே இருந்து வந்துள்ளது. கிரேக்கத் தத்துவ அறிஞர்களுள் சிலர் இவ்வாறு கருத்துக் கொண்டிருந்தனர் என்பதற்கு வரலாற்றுச் சான்றுகள் உள்ளன. தத்துவ மேதை சாக்ரடீசு என்பாரது ஆராய்ச்சி நோக்கினை இத்தகையது என்று கூறுவோரும் உள்ளனர்.[13] இந்திய நாட்டில், பௌத்த சமயத்தின்

தொடக்க நிலை அறியொணாமை நோக்கினைச் சார்ந்திருந்தது எனலாம்.

செருமன் நாட்டுத் தத்துவ அறிஞர் இம்மானுவெல் காண்ட்டு என்பாரின் கருத்துகள் அறியொணாமைக் கொள்கையின் நிலையைத் தெளிவுபடுத்துவனவாம். அறியொணாமைக் கொள்கை, சடப்பொருட் கோட்பாட்டினையோ, இறையின்மைக் கோட்பாட்டினையோ ஆதரிப்பதாக அமையாது என காண்ட்டு திட்டவட்டமாகக் கூறியுள்ளார். இறைவன், ஆன்மா போன்றன பற்றி நமக்கு இதுவரை அறிவின் அடிப்படையில் ஏதும் தெரியாதென்றும் இனியும் இவை போன்றன பற்றி ஆராய்ந்துணர்தல் இயலும் என நம்புவதற்கிடமில்லை யென்றும், குறிப்பிட்ட சில வரையறைகளுக்குட்பட்டுச் செயற்படும் மனித சிந்தனை, எல்லைகளற்றவை பற்றிப் புரிந்து கொள்ள அவனுக்கு உதவாதென்றும் காண்ட்டு கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். அறியொணாமைக் கொள்கையானது இறைக் கருத்துப் போன்றவற்றை மறுப்பதும் இல்லை; ஏற்பதும் இல்லை. அவற்றை ஆராய்ச்சியினின்றும் ஒதுக்கி வைக்கிறது.

அறியொணாமைக் கொள்கை, சிறப்பாக பதினெட்டாம் மற்றும் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டுகளில் முன்னிலையிற் காணப்பட்டது. அக்சுலி, திண்டல, இசுபென்சர் போன்ற அறிஞர்தம் முயற்சியின் விளைவாக ஐரோப்பிய நாட்டு மக்களிடையே செல்வாக்குப் பெற்றது, இசுபென்சரின் 'ஆதாரக் கோட்பாடுகள்' என்னும் நூலும், திண்டலின் 'பெல்பாசுடு நகரச் சொற்பொழிவுகளும்' அறியொணாமைக் கொள்கைக்கு ஓர் உறுதிப்பாட்டினை அளிப்பவையாக அமைந்தன. மரபு வழி வந்த யூத கிறித்தவ இறைக் கோட்பாடுகளையும் இதே போன்ற இறையிலிக்கோட்பாட்டினையும் ஏற்கவியலாது என்பதனை 'அறிவியலும் கிறித்துவ மரபும்' என்னும் தம் நூலில் அக்சுலி குறிப்பிட்டுள்ளார். அறியொணாமைக் கொள்கைக்கு இவர் தரும் விளக்கம் வருமாறு.

"தான் ஏற்கும் எக் கருத்திற்கும் தருக்கத்தின் அடிப்படையில் அமையும் சான்றுகளை எடுத்துக் கூற இயலாவிடின் அதனை ஒருவன்

உண்மையெனக் கொள்வது தவறு".[14] மேலும், ஏற்கத்தக்க சான்றுகள் இல்லாவிடினும் சமயக் கருத்துகளை ஒருவன் ஏற்க மறுப்பது பாவச் செயலெனக் கூறுகிறார். வாழ்க்கையின் அடிப்படைச் சிக்கல்கள் பற்றி இறுதி முடிவுகளெடுத்தலைத் தள்ளிப் போட வேண்டும்; ஏனெனில், இத்தகைய முடிவுகளை எடுத்தலுக்குத் தேவைப்படும் சான்றுகளனைத்தும் நமக்கு கிடைக்கவில்லை. இவை கிடைத்தலும் அரிது என்கிறார் இவர்.

அறியொணாமைக் கொள்கை, மரபு வழி ஏற்கப்பட்ட கிறித்தவ சமயக் கருத்துக்களை எதிர்க்கவும், பின்னர் சார்லசு தார்வின் என்பாரது மனிதத் தோற்றம் பற்றிய படிவளர்ச்சிக் கருத்திற்குத் துணை செய்யவும் பயன்படுத்தப்பட்டது. இக்கொள்கையின் சமய எதிர்ப்பு காலப்போக்கில் இதனை ஆதரிப்போரின் எண்ணிக்கையைக் குறைக்கத் தொடங்கியது. எனவே, இருபதாம் நூற்றாண்டின் பிற்பகுதியில் இக்கோட்பாட்டினை ஏற்போர், தம்மை 'ஐயுறவுக் கொள்கையினர் எனக் கூறிக் கொள்ளத் தொடங்கினர்.[15] ரசல் போன்ற சிறந்த தத்துவப் பேராசிரியர்களும் ஐயுறவுக் கொள்கையினராகவே விளங்கினர்.

சில தத்துவ ஆராய்ச்சியில், உண்மையறிவு பெறுதலில் சான்றுகள், கருத்துகளை ஒப்பு நோக்குதல் ஆகியவற்றை இன்று இக்கொள்கையினர் வலியுறுத்தி வருகின்றனர். இன்று எழுந்துள்ள தருக்கச் சார்புள்ள 'நேர் காட்சிக் கொள்கை' போன்றன அறியொணாமைக் கொள்கையினின்றும் தோன்றியவையேயாகும். இக்கொள்கையும் சிந்தனைக்கப்பாற்பட்ட வாழ்க்கையின் அடிப்படையான வினாக்களுக்கு விடை காண முற்படுவது பயனற்றது என்பதனை ஏற்கிறது. மக்களிடையே திறந்த உளப்பாங்கினையும் சிக்கல்களை அறிவியல் நோக்குடன் அணுகுவதன் தேவையினையும் பரப்புவதில் அறியொணாமைக் கொள்கை உதவியுள்ளது என்பது மறுக்கவியலா உண்மையாகும்.

உ.தி. 6186
2806

அளவைமுறை நேர்காட்சிக் கொள்கை

தத்துவ விசாரணை மனிதனுக்கு இயல்பான, இன்றியமையாத ஒன்றாக அமைந்துள்ளது. வாழ்க்கையின் அடிப்படைக் கூறுகள் பற்றிய முறைப்பட்ட, ஒருங்கிணைந்த முழுமையான மெய்யறிவைப் பெறத் தத்துவ ஆராய்ச்சி முயலுகிறது. ஊகித்துணர்தல், ஆழ்ந்து சிந்தித்தல், தரம் குறித்தல், செயல்முறை வகுத்தல், சீர்தூக்கிப் பகுப்பாய்வு செய்தல் போன்றன தத்துவ ஆராய்ச்சியின் முறைகளாகும். இவற்றைப் பயன்படுத்தி, மனித வாழ்க்கை பற்றிய முழுமையான உண்மையினைத் தத்துவம் கண்டுணர்ந்து தெளிவுபடுத்த முற்படுகிறது.

அறிவாராய்ச்சியியலின் கொள்கைகள் சிறப்பாக இருபெரும் கருத்துப் பிரிவுகளைச் சார்ந்து எழுந்துள்ளன என்பர். அவை, 1) பட்டறிவுகளுக்கு முற்பட்டனவும் அறிவாய்வின் துணைகொண்டு அடையக் கூடியனவுமான ஆதாரக் கருத்துகள், அறிவுத் தோன்றி வளர்தலுக்கு அடிப்படைகளாகும் என்பதும், 2) பட்டறிவு வழிகளால் மட்டுமே அறிவு தோன்றுதல் இயலும் என்பதும் ஆகும்.

இவற்றுள் பிந்திய கோட்பாட்டிற்குத் துணை செய்வதாக, நேர்காட்சிக் கொள்கை உள்ளது. இக்கொள்கை, அறிவு வளர்ச்சியில் அளவையியல் முறைகளின் இன்றியமையாமையை வலியுறுத்துவதாகவும் அமைந்துள்ளது. இக்கருத்தினைத் தீவிரமாகப் பற்றி நிற்போர், தத்துவ ஆராய்ச்சியின் இறுதி நோக்கம் பற்றிய புதிய விளக்கம் ஒன்றைக் குறிப்பிடுகின்றனர். அறிவின் கருவிகளாகச் செயற்படும் மொழிச் சொற்களைப் பகுத்தாராய்ந்து இவற்றின் பொருளினைத் தெளிவாக உறுதி செய்தல், பல்வேறு அறிவியல் பொதுக் கருத்துகளின் முறையில் அடிப்படைகளை ஆராய்தல் ஆகியவையே மெய்ப் பொருளியலின் நோக்கங்களாக இருத்தல் வேண்டும் என்பது இப்புதிய விளக்கத்தினைக் குறிப்பிடும் 'அளவை முறை நேர்காட்சிக் கொள்கையினரது கருத்தாகும்.[16]

பட்டறிவினின்றும் பெறப்படும் விவரங்களை ஆதாரங்களாகக் கொண்டுள்ள தத்துவ அமைப்புகள் பொதுவாக, 'நேர்காட்சிக்

கொள்கை என்பதுள் அடங்கும். நேர்காட்சிக் கொள்கையினருக்கு பட்டறிவிற்கு முற்பட்டனவும் உள்ளத்துள் இயல்பாகப் பொதிந்து கிடப்பனவுமாகிய கருத்துகளின் உண்மைத் தன்மையிலும், இத்தகைய கருத்துகளைப் பற்றியெழும் தத்துவக் கோட்பாடுகளிலும் நம்பிக்கை கிடையாது. எனவே, நேர்காட்சிக் கொள்கையும் காலத்தால் இதற்கு முற்பட்ட அனுபவ வாயிற் கொள்கையும் ஒரே தன்மையுடையன என்று நாம் கூறலாம். எனினும் அனுபவ வாயிற் கொள்கையினர் யாவரும் நேர்காட்சியினர் என்பது பொருந்தாது. எடுத்துக்காட்டாக, சான் இலாக்கு ,டேவிட் கியூம் போன்றோர் அனுபவ வாயிற்கொள்கையினர். ஆனால், இவர்கள் தம் தத்துவ அமைப்பினை உருவாக்குதலில் பட்டறிவினைச் சார்ந்திராத கணித முற்கோள்களின் மறுக்கவியலா உண்மையினை ஏற்கின்றனர். இவ்வாறே அனுபவ வாயிற் கொள்கையின் பிறிதொரு ஆதரவாளரான பாதிரியார் பெர்க்கிலி என்னும் தத்துவ அறிஞரும் 'ஆன்மா', 'இறை கருத்து' போன்ற ஆதாரக் கருத்துகளை ஒப்புக் கொள்கிறார். இத்தகையோரை நேர்காட்சியினர் எனல் பொருந்தாது. தத்துவ வரலாற்றின் அடிப்படையில் நோக்கும்போது சான் இசுடுவர்ட்டு மில் என்னும் ஆங்கில அறிஞரது 'அனுபவ வாயிற் தத்துவம்' தெளிவாக நேர்க்காட்சி கொள்கையினை அடிப்படையாகக் கொண்டது எனலாம்.[17]

தத்துவ ஆராய்ச்சியில் பல்வேறு மெய்யறிவு மற்றும் இறையுணர்வுச் சிக்கல்கள் எழுகின்றன என்பதை நேர்காட்சிக் கொள்கை ஏற்கிறது ; ஆனால், நமது அறிவு முறைகளின் துணைகொண்டு இச்சிக்கல்களுக்கு விடை காண்பது இயலுவதன்று என இக்கொள்கை திட்டவட்டமாகக் குறிப்பிடுகிறது. இவை போன்ற சிக்கல்களைத் தத்துவ ஆராய்ச்சியில் எழுப்புவது பயனற்ற செயலாகும் என்றும் இக்கொள்கையினர் சிலர் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளனர். இக்கருத்து, பின்னர் எழுந்த பயனீட்டுக்கொள்கை', 'அளவை முறைக் கொள்கை' ஆகியனவற்றிற்கு அடித்தளமாக அமைந்தது எனலாம்.

பாதிரியார் பெர்க்கிலி, கியூம் போன்றோரும் கருத்துகளின் உண்மையினை அனுபவ உரைகளில் சரிபார்க்க வேண்டும் என்று குறிப்பிட்டதும் நேர்காட்சி நோக்கினை ஆதரிப்பதாகும்.[18]

அறிவியல்களின் சோதனைகளின் வழியே கண்டுபிடிக்கப்பட்டுள்ள பயன்மிக்க உண்மைகளின் சிறப்பினை நேர்காட்சிக் கொள்கை வலியுறுத்துவதாக அமைகிறது. ஆனால் அறிவியல் ஆராய்ச்சிகளிலும் சில ஆதாரச் சிக்கல்களுக்குச் சோதனை, முறை வழியே விடை காண்பது இயலாமற் போகக் கூடும். இத்தகைய சிக்கல்களுக்கும் அனுபவ வழிச் சான்றுகளின் அடிப்படையில் தீர்வு காண முயலவேண்டுமேயன்றி வேறு முறைகளைப் பயன்படுத்துவது கூடாது என்று நேர்காட்சிக் கொள்கை குறிப்பிடுகிறது.

நேர்காட்சிக் கொள்கையின் தோற்றத்திலும் வளர்ச்சியிலும் ஆகசட்டு காம்தே என்னும் பிரெஞ்சு நாட்டு அறிஞரது பங்கு மிகச் சிறந்ததொன்றாகும். சிலபோது இவரது தத்துவக் கருத்துகளை மட்டுமே குறிப்பதாக 'நேர்காட்சிக் கொள்கை' என்னும் சொற்றொடர் பயன்படுத்தப்படுவதனின்றும் இது தெளிவாகும். மனிதனது சிந்தனை படிப்படியாகப் பல்வேறு நிலைகளின் வழியே வள்ர்ச்சி பெற்று வந்துள்ளது என்று காம்தே சுட்டிக் காட்டினார். தொடக்கத்தில் மனிதச் சிந்தனை சமய இறைக் கருத்துகளின் அடிப்படையில் அமைந்திருந்ததென்றும் அடுத்து, தத்துவ நிலையினை அடைந்ததென்றும் இனி நேர்காட்சி அல்லது அறிவியல் நிலையினை மனிதச் சிந்தனை எட்ட வேண்டிய கட்டாயம் எழுந்துள்ளது என்றும் காம்தே குறிப்பிட்டுள்ளார்.[19] இந்நிலையில் சிக்கல்களை ஆராய நேர்காட்சி அல்லது நேர் அனுபவம் சார் நோக்கு, தத்துவ ஆராய்ச்சி முறையாக அமைகிறது என்று சொல்லப்படுகிறது.

முன்னர் குறிப்பிட்டபடி, நேர்காட்சிக் கொள்கையின் இன்றைய வளர்ச்சிக்கிணையாகத் தத்துவத்தில் அளவை முறைப் பகுப்பாய்வு கையாளப்படுகிறது. இது தத்துவ ஆராய்ச்சியின் புதிய நோக்காக அமைந்துள்ளது. ஆஸ்திரியா நாட்டுத் தத்துவ அறிஞர் விட்கென்சுடீன், ஓகானர், கெப்லர் போன்றோர் இத்தத்துவ மனப்பான்மையின் பேராளர்களுள் சிறந்த சிலராவர்.

தத்துவ ஆராய்ச்சிப் பொருளான 'உலகம்' உண்மையான தெனினும் இது பற்றிய பல்வேறு தத்துவக் கூற்றுகளின் உண்மை பற்றி

பு.சே.ஸ்ரீ
2096

உறுதியாக ஏதும் கூறுவியலாது. மக்கள் பட்டறிவுகளின் வாயிலாகவே உலகினை அறியமுடிகிறது. ஆனால், இவ்வனுபவங்கள் உலகக் கூறுகளுக்கு காரணங்களாகவோ அக்கூறுகளின் இயல்புகளைக் கட்டுபடுத்துவனவாகவோ இருத்தல் இயலாது. எனவே தான் பட்டறிவின் வாயிலாக எழாத தத்துவக் கூறுகள் பற்றி நேர்காட்சியினர் கவலைப்படுவதில்லை. உலகப் பட்டறிவின் துணைகொண்டு அதன் இயல்பினை வரையறை செய்து விவரித்தலில் மொழியினை மேலும் திட்பமாகவும் சிறப்பாகவும் பயன்படுத்துவது உதவும் என்பதால் தத்துவக் கூற்றுகளில், பயன்படுத்தத்தக்க ஓர் இலட்சிய மொழியினை உருவாக்கவும் விட்கென்சுடீனு முற்பட்டார்.[20]

நேர்காட்சிக் கொள்கையின் இப்புதிய விளைவு, மெய்ப் பொருளியலிற்கு ஒரு புதிய நோக்கத்தினை அளித்துள்ளது. மொழிச் சொற்களின் பொருளினைப் பகுத்தாய்வு செய்து அளவையியல் முறைப்படி அவற்றைப் பயன்படுத்துவது உலகம் பற்றியோ பிறவற்றை பற்றியோ நம் பட்டறிவின் வழி எழும் விவரங்களின் உண்மைப் பொருளை அறிய உதவவல்லது என்பது இவ்விளைவின் பயனாக அமைகிறது.

விட்கென்சுடீனின் கருத்துகளின் அடிப்படையில், இந்நூற்றாண்டில் (1920 ஆம் ஆண்டு முதல்) நேர்காட்சிக் கொள்கையில் புதிய கிளையாக எழுந்தது 'அளவை முறை நேர்காட்சிக் கொள்கை' யாகும். இது ஐரோப்பாவில் ஆஸ்திரியா நாட்டு வியன்னா நகரில் சில தத்துவ அறிஞர்களால் முதன்முதலில் விவரிக்கப்பட்டது. அறிவியல் முறைகளின் வழியே எழும் அறிவு மட்டுமே உண்மையறிவு என்றும் பண்டைய தத்துவக் கருத்துகள் பொருளும் பயனும் அற்றவை என்றும் இக்கொள்கை கருதியது. அளவையியல் விதிகளின்படி ஆய்வு முறைகளின் துணை கொண்டு எடுக்கப்படும் முடிவுகள் மட்டுமே உண்மைகளாகும் என்றும் இக்கொள்கையினர் கூறினர்.

உண்மையான தத்துவ ஆராய்ச்சி மொழியியல் ஆராய்ச்சியுடன் இணைந்திருக்க வேண்டுமென்றும் இக் கொள்கையினர் ஒரு சிலர் குறிப்பிட்டனர். இத்தகையோருள்

ஆங்கிலேயத் தத்துவ அறிஞர்களும் பலர் இருந்தனர். உலகத்தை முழுமையாக உணர்ந்து விவரிக்க வியலாது என்றும் விவரிக்கத்தக்க உலகக் கூறுகள் மொழிச் சொற்களுடன் தொடர்பு கொண்டவை என்றும் அளவை முறை நேர்காட்சிக் கொள்கை சுட்டிக் காட்டுகிறது. எனவே தான், விடை காண முடியாப் பெரும் சிக்கல்களில் மெய்ப்பொருளியல் தன் காலத்தையும் முயற்சியினையும் செலவிடுவதைக் காட்டிலும் மொழிச் சொற்களை ஆராய்ந்து பண்படுத்துவதில் முற்பட வேண்டும் என இக்கொள்கையினர் கருதுகின்றனர்.[21]

இதன் விளைவாக, இக்கொள்கையினரின் ஆராய்ச்சிகள், சிறப்பாக மொழியியல் ஆராய்ச்சிகளுடன் தொடர்புடையனவாக அமைகின்றன. அளவையியல் அறிஞர், அறிவியல் அறிஞர் ஆகியோரும் இன்று இக்கொள்கையின் கோட்பாடுகளில் மிக்க ஆர்வம் காட்டி வருகின்றனர். அயர், மூர் போன்ற ஆங்கிலேய அறிஞர்களின் நூல்களும் இக்கொள்கையினை மேலும் விரிவுபடுத்துவனவாக அமைகின்றன. தத்துவம், அறிவியல், அளவையியல், கணிதம், மொழியியல் ஆகிய பல்வேறு துறைகளை இணைக்கும் ஓர் ஆராய்ச்சிப் பாலமாக 'அளவை முறை நேர்காட்சிக் கொள்கை' விளங்குகிறது என்று நாம் கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. Paul Edwards, op. cit., V, p.449

2. இந்தியாவில் கௌதம புத்தரின் காலமே ஹெராக்லினின் காலமுமாகும். ஹெராக்லினும் புத்தரைப் போலவே, மாறுதல் தத்துவத்தையும் அழிவுடைமையையும் ஏற்றுக் கொண்டவர்.

3. Paul Edwards, op.cit., vol.3, p.449

4. Ibid., p.449

5. Ibid., p.449

6. *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, தொகுதி இரண்டு, தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகம், பக்.409

7. ராகுல சாங்கிருத்தியாயன், *ஐரோப்பிய தத்துவ இயல்*, பக்.51

8. *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, மு.கா.நூ.பக்.449

9. மேலது, பக். 449

10. மேலது, பக். 133

11. மேலது, பக். 133

12. மேலது, பக். 169

13. சாக்ரடீசு ஸோஃபிக்களின் பல கருத்துகளை ஏற்றுக் கொண்டவர். சிறந்த முறையில் முயற்சி செய்தால் அறிவைப்பெற முடியுமென்பது சாக்ரடீசின் கூற்றாகும்.

14. *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, மு.கா. நூ.பக்.169.

15. மேலது, பக். 169

16. மேலது, பக். 13

17. மேலது, பக். 13

18. ராகுல சாஸ்கிருத்தியாயன், மு.கா.நூ.பக்.59.

19. *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, மு.கா.நூ. பக்.14

20. மேலது, பக். 14

21. மேலது, பக். 14

அறிவுக் கோட்பாடு

அறிவாராய்ச்சியியலின் விசாரணைக் குறித்து அதனின் சரியான தன்மை மற்றும் நிலைகளைப் பற்றிய தற்கால அறிஞர்களின் நோக்கில் வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. ஆதலின், அறிவாராய்ச்சியியலைப் பற்றிய நுண்ணாய்வு தேவைப்படுகின்றது. அதில் முதன்மையாக இடம்பெறும் வினா அறிவாராய்ச்சியியலின் அளவுகோல் அல்லது தொடக்கப் புள்ளியாக அறிவினைக் கொள்ளலாமா என்பதேயாகும். இதனையே வேறுமாதிரியாகவும் கேட்பர். அதாவது அறிவு என்று ஒன்று உண்டு என்று ஏற்றுக்கொண்டுதான் அறிவு ஆராய்ச்சியியல் ஆரம்பம் ஆகின்றதா? என்பதேயாகும். காண்ட் அவர்களும் லாக் அவர்களும் அறிவாராய்ச்சியியலில் அறிவு இருக்கின்றதா இல்லையா என்பதனைப் பற்றி விவாதிக்க வேண்டிய அவசியமில்லையெனவும், அறிவினைப் பற்றிய திறனாய்வு என்பது தனித்த ஆரம்பநிலை ஆய்வே எனவும் கூறினர்.[1]

ஆனால், இதனை ஹெகல் அவர்கள் எதிர்த்து வாதிட்டார். இறைவனைப் பற்றியோ அன்றி பொருள்களின் மெய்ம்மையைப் பற்றியோ நாம் விசாரணைத் துவங்கும் முன் அறிவினைப் பற்றியும் அறியும் ஆற்றலைப் பற்றியும் சோதித்து அறிய வேண்டியது அவசியம் எனவும் ஹெகல் குறிப்பிடுகின்றார். ஆனால், காண்ட் அவர்களோ ஒரு கருவியைப் பயன்படுத்துவதற்கு முன் அக்கருவியைப் பற்றி அறிய வேண்டியது அவசியந்தான் எனினும் கருவியைப் பற்றியே முழுதும் திறனாய்வு செய்து கொண்டேயிருந்தால் அக்கருவியினைக் கொண்டு ஆராயப்போகும் பொருளைப் பற்றி நாம் நுணுகி ஆராய முடியாது

என்று கூறி ஹெகலுக்குப் பதிலுரைக்கிறார். அறிவினைப் பற்றிய ஆய்வு என்பது தனியானது என்றும் ஏனெனில் அறிவினை ஆராய வேண்டுமெனில் அதற்கும் அறிவே தேவையாகிறது என்றும் கூறும் காண்ட் அவர்கள் அறிவாராய்ச்சியியலின் ஆய்வில் அறிவினைப் பற்றிய ஆய்வைச் சேர்த்துக் கொள்ள வேண்டியது இல்லை என்றும் கூறி ஆற்றில் இறங்குவதற்குமுன் நீந்த தெரிந்திருக்க வேண்டும் என்பது போல அறிவாராய்ச்சியியலில் இறங்குவதற்குமுன் அறிவினையும் அறியும் ஆற்றலைப் பற்றியும் தெரிந்திருக்க வேண்டியது அவசியம் என்று வாதிடுகிறார்.

ஆனால் ஹெகல் அவர்கள் அறிவாராய்ச்சியியலானது அறிவு என்று உண்டு என்ற கோட்பாட்டினை விடுத்து ஆரம்பிக்கலாகாது என்பதனைத் தீவிரமாக வலியுறுத்துகிறார்.[2] அறிவு என்பது இருக்கிறது என்பதன் அடிப்படையில்தான் அறிவாராய்ச்சி அமையும் கருத்துத்தான் ஹெகலின் வாதத்திற்குப் பெறப்படுவது. அறிவு இல்லை என்று கூறுவதற்குக்கூட ஐயக்கோட்பாளருக்கோ அல்லது அறியொணாமைக் கொள்கையாளருக்கோ அறிவே அவசியம் ஆகிறது. ஆதலின் அறிவு என்பது இருக்கிறது என்பதனை யாவரும் ஏற்றுக்கொள்வர்.

இக்கருத்தினை இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் மாத்மிக பௌத்தத்தினைத் தவிர ஏனைய அனைத்தும் ஏற்றுக் கொள்கின்றன. மாத்மிக பௌத்தம், அறிவு மற்றும் அறிவின் வாயில்கள் ஆகியனவற்றை உள்ளடக்கிய அனுபவ உலகம் முழுமையும் மாய இருப்பினையே உடையன என்று வலியுறுத்தும்.[3]

மேலும் இந்திய மெய்ப்பொருளியலின் போக்கு மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியலின் போக்கிலிருந்து வேறுபட்டது என்பதையும் நாம் கூற வேண்டும். 'நான் எங்கே இருக்கின்றேன்?' என்ற வினாவிற்கு விடை காண முயலும் முயற்சிகளாகத்தான் மேலைநாட்டுத் தத்துவ விசாரணைகள் அமைந்திருந்தன. எனவே அவ்விசாரணைகள் புறஉலகை மட்டுமே ஆராய்ந்து அறிய முயன்றன. புறஉலகப் பொருள்களையும் நிகழ்ச்சிகளையும் ஆராய்ந்து திரட்டும்

கருத்துக்குவியலை 'அறிவு' என்கிறது மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியல். ஆனால், இந்திய மெய்ப்பொருளியலோ 'நான் யார்?' என்ற வினாவிற்கு விடை காண முயலுகின்ற ஆன்ம விசாரணைகளாகவே இருந்தன. எனவே, அவை புறஉலக ஆராய்ச்சியைப் பின்னே தள்ளி ஆன்ம விசாரணையில் முழுதும் ஈடுபடுகின்றன.[4] இந்த ஆன்ம விசாரணைகளின் மூலம் முகிழ்ந்து வருவதையே 'அறிவு' என இந்திய மெய்ப்பொருளியல் கொண்டது என நாம் கூறலாம். சைவசித்தாந்தமும் அறிவு என்பது பொருளைப் பகுத்துணரும் உயிராற்றல் என்றே கொண்டது.

இந்திய மெய்ப்பொருளியல் அறிவு என்பது எத்தன்மைகளைக் கொண்டது என்பது பற்றியும் அதன் எத்தகைய சிறப்பியல்புகளைக் கொண்டது என்பது பற்றியும் விரிவாக ஆராய்கின்றது. ஒவ்வொரு தரிசனமும் இவைகளைப் பற்றிப் பேசுகிறது. அறிவு என்பது குணமாகவும், செயலாகவும், தொடர்பு பொருளாகவும், தன்னுள் அடங்குவதாகவும் எனப் பல முறைகளில் நோக்கப்படுகிறது. மேலைநாடு மற்றும் கீழை நாட்டு தத்துவ அறிஞர்கள் இப்படி பலவிதமாக அறிவின் தன்மையினைப் பற்றிப் பேசுகிறார்கள். இவ்வகைகளில் குணம் என்கிற வகையினையே சைவசித்தாந்தம் பின்பற்றுகிறது. குணம் எனில் ஆன்மாவின் குணம். அறிவு என்பது ஆன்மாவின் ஒரு அவசியமான குணம் என்றே சைவசித்தாந்தம் குறிக்கிறது. இதனை உயிரின் உணர்வு என்றும் கூறலாம். இதுகுறித்து நோக்குவதற்கு முன்பு நாம் பொதுவாக அறிவின் இயல்புகளைப் பற்றியும், இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் காணப்படும் அறிவுக் கோட்பாடுகளையும் தமிழர்களின் அறிவுக்கோட்பாட்டினையும் காணவேண்டும். இவைகளின் பின்னணியில் சைவசித்தாந்தம் குறிக்கும் அறிவுக்கோட்பாட்டினை நாம் கருதவேண்டும். ஆதலின் மேற்குறித்தவைகளைப் பற்றி இங்கு காண்போம்.

அறிவின் இயல்பு

அறிவின் இயல்பை வரையறை செய்வது கடினம். தத்துவ விசாரணையில் இறங்காத சாதாரண மனிதன் அறிவுக்கு ஒருவகை

விளக்கம் தருகிறான் ; அறிவியலறிஞனின் விளக்கம் வேறு வகையாக இருக்கிறது ; தத்துவ அறிஞர்களின் விளக்கங்கள் முற்றுப் பெறாமல் நீள்கின்றன. "ஆன்மா உண்டு" என நம்புகின்றவர்கள் அறிவெனப்படுவது ஆன்மாவின் குணம் என்றும், ஆன்மாவின் செயலென்றும், ஆன்மா பிற பொருள்களோடு ஏற்படுத்திக் கொள்ளும் தொடர்பென்றும் கூறுகின்றனர். மனம் ஒரு பொருளைப் பற்றிச் சிந்திப்பதால் அப்பொருள் பற்றிய அறிவு கிட்டுகிறது என்று உளவியல் அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். இவர்களின் விளக்கங்களைத் தொகுத்துப் பார்த்தால் 'அறிவு' என்பது ஒரு விளைவு என்ற பொதுக்கருத்து கிடைக்கின்றது.[5]

'அறிவு' என்ற விளைவை ஏற்படுத்த மூன்று காரணிகள் தேவைப்படுகின்றன. இக்காரணிகளை ஆராய்வதன் மூலம் அறிவின் இயல்பை ஒருவாறு அறியலாம். அறிகின்றவன், அறியப்படும் பொருள் மற்றும் அறிகின்றவனுக்கும் அறியப்படும் பொருளுக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பு ஆகியவைகளே அம்மூன்று காரணிகளாகும். அறிகின்றவன் ஒருவன் இல்லையென்றால் எந்த ஒரு பொருளும் அறியப்பட மாட்டாது; அறிவதற்கொரு பொருளில்லை என்றால் அறிகின்றவனுக்கு அறிவு விளையாது. அறிகின்றவன், அறியப்படும் பொருள் எனும் இவையிரண்டும் தனித்திருந்தாலும், அறிவு பிறக்காது. எனவே அறிகின்றவனும் அறியப்படும் பொருளும் தொடர்பு கொள்ளும்போது அறிவு விளைகின்றது.

அறிகின்றவனைச் சுட்டுவதற்காகச் சொல்லப்படும் 'நான், அவன், அவள்' என்ற சொற்கள் எதைக் குறிக்கின்றன? ஐம்புலன்களுக்கு அப்பால் ஒன்றுமில்லை என்ற போக்குடையார், 'அறிகின்றவன்' என்ற சொல் புலன்களையே குறிக்கும் என்பர். புலன்களுக்கப்பால் 'மனம்' ஒன்று இருக்கிறது என்ற கொள்கையுடையோர், 'அறிகின்றவன்' என்ற சொல் மனதைக் குறிக்கிறதென்பர். புலன்களெல்லாம் மனதால் இயக்கப்படும் கருவிகள் என்பது இவர்களுடைய கொள்கை. மனமும் புலன்களும் ஆன்மாவின் கருவிகள் ; ஆன்மாவின் இயக்கம் இல்லையென்றால் இக்கருவிகள் செயல்படமாட்டா. எனவே, அறிகின்றவன் என்ற சொல்

ஆன்மாவைக் குறிக்கும் என்று கீழைநாட்டுத் தத்துவஞானிகள் கூறுகின்றனர்.[6] விளக்கங்களின் நுட்பங்கள் வேறுபட்டாலும் 'அறிகின்றவன்' என்ற சொல் நம்முள் இருந்து செயல்படும் ஒன்றைக் குறிக்கிறது என்று தெளியலாம்.

அறியப்படும் பொருள்களெல்லாம் அறிவின் கருப் பொருள்களாகின்றன. "என்னையாங்கறிந்தனனோ?"[7] என்ற பெருஞ்சித்திரனாரின் வினாவும் "இனிதவர் துணையளவறிந்து நல்கினர் விடிவே"[8] என்ற அவர் கூற்றும் அறிதல் என்ற செயலுக்குக் கருப்பொருள்களும் அவற்றை அறிவதற்கு வழிமுறைகளும் உண்டென்பதைக் காட்டுகின்றன. அறிவு என்பது கருப்பொருள் உடையது என்பதற்குப் பல சான்றுகளைக் காட்டலாம்.

"கரந்தை நீடிய அறிந்து", "துளிபதனிறிந்து பொழிய", "பொறி மயிர்வாரணம் பொழுதறிந்தியம்ப. . . . சீறியாழ் கடனறிந்தியக்க", "பொய்த்தல் அறியா உரவோன்", "தன்றியலன் கொல்" என வரும் புறநானூற்றுத் தொடர்களும்,[9] காலமறிதல், இடமறிதல், அவையறிதல், வலியறிதல் போன்ற திருக்குறள் அதிகாரப் பெயர்களும்[10] 'அறிவு என்பது கருப்பொருள் ஒன்றுடையது என்ற கருத்துக்கு வலிவு தருகின்றன.

புற உலகில் காணப்படும் பருப்பொருள்களும் அகத்தே நிகழும் உணர்வுகளும் அறிவுக்குக் கருப்பொருள்கள் ஆகின்றன.

அறிவின் வகைகள்

அறிவு என்பது ஒரு பெரும் தொகுதி; அதனுள் பற்பல வகைகள் உண்டு. கருப்பொருள்களின் பிரிவுகளுக்கேற்பப் பல துறைகளாக அறிவு இன்று பரிணமித்திருக்கிறது; விரிவடைந் திருக்கிறது. அறிவைப் பெறும் வழிகள் துறைக்கேற்பவும், அத்துறைக் கருப்பொருளின் ஆழ் அகலத்திற்கேற்பவும் வேறுபடுகின்றன. அதேபோல், பெற்ற அறிவு ஏற்புடையதா இல்லையா, சரியானதா, தவறானதா என்று தீர்மானிக்கப் பல வழிகள் இருக்கின்றன. அறிவின்

வகைக்கேற்ப இவ்வழிகளும் வேறுபடும். எனவே அறிவுத் தொகுதியைப் பொதுவாகக் கருதாமல் சில சிறப்பியல்புகளை அளவு கோலாகக் கொண்டு பகுத்துப் பார்க்க வேண்டும். அறிவாராய்ச்சியை எளிமையாக்கும் பொருட்டு அறிவுத் தொகுதியை நான்கு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். அவைகளாவன ; அ) காட்சியறிவு, ஆ) வடிவவியுலறிவு, இ) மதிப்பீட்டறிவு, ஈ) மெய்ப் பொருளறிவு.

அ. காட்சியறிவு

உலகின் கண் உள்ள பொருள்களும் நடக்கும் நிகழ்ச்சிகளும் சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றம் என்ற ஐவகை உணர்வுகளில் அடங்கும். இவ்வைந்தால் ஆகியது உலகம் என்பதால் தான், "இவற்றின் தோற்றம், இயல்பு, முடிவு ஆகியவற்றை ஆராய்ந்தறிந்தவனுக்கு உலகின் உண்மை தெரியும்"[11] என்கிறார் வள்ளுவர். காட்சியறிவு எதுவென்பதை மணிமேகலை ஆசிரியர் சீத்தலைச் சாத்தனார் தெளிவாகப் படம் பிடித்துக் காட்டுகிறார்.[12] "காட்சி ஐவகைப்படும். கண்ணால் வண்ணத்தையும், காதால் ஓசையையும், மூக்கால் மணத்தையும், நாவால் சுவையையும், உடலால் தொடு உணர்வையும் அறிகிறோம். இவ்வறிவுச் செயல்கள் முறையே காண்டல், கேட்டல், உயிர்த்தல், உண்டல், உறுதல் எனப்படும்."

சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றம் ஆகிய ஐந்து நுண்பொருள்களைத் தன்மாத்திரைகள் என்று சைவசித்தாந்தமும் சாங்கியமும் கூறுகின்றன. மேலை நாட்டுத் தத்துவத்தில் இவை உணர்வுப் பொருள்கள் என்றழைக்கப்படுகின்றன. "பருப் பொருள்களை நாம் அறிவதில்லை; அறியவும் முடியாது. பருப்பொருள் களிலிருந்து வெளிப்படும் உணர்வுப் பொருள்களான சுவை, ஒளி, ஊறு, ஓசை, நாற்றம் ஆகியவற்றையே அறிகின்றோம்"[13] என்று மேலை நாட்டவர் கருதுகின்றனர். உணர்வுப் பொருட்களை அறிவதே 'காட்சியறிவு' என்பர்.

காட்சியறிவு என்பது கண்களால் கண்டு பெறுகின்ற அறிவை மட்டுமன்றி ஐந்து புலன்களால் பெறும் அறிவுத் தொகுதி முழுமையையும் குறிக்கும். "மருவில் காட்சியை வகையாகும்"[14] என்று

சாத்தனாரும் "அறியும் ஐம்புலன்:"[15] என்று வள்ளுவரும் குறிப்பிடுகின்றனர். ஐம்புலன்களால் பெறும் அனுபவத்தைக் காட்சி என்றும் அனுபவத்தால் கிட்டும் அறிவைக் காட்சியறிவு என்றும் கொள்ளலாம்.

அனுபவம் அல்லது காட்சி என்பது என்ன என்பது பற்றியும் அது எப்படி ஏற்படுகிறது என்பதையும் நாம் பார்க்க வேண்டும். ஐவகை நுண் பொருள்களுக்கேற்ப நீர், நெருப்பு, காற்று, ஆகாயம், நிலம் என ஐந்து பருப்பொருள்கள் உண்டு. இப்பருப்பொருள்களை அறிதற்கு வாய், கண், மெய், செவி, மூக்கு என்ற ஐந்து புலன்களும் அறிவுக் கருவிகளாகச் செயல்படுகின்றன. இக்கருவிகள் நம் உடலின் புறத்தே அமைந்துள்ளன. புலன்களின் வழியாக வரும் உணர்வுகளை ஒருங்கிலணத்து, இது இன்னதென, அறிந்து கொள்ளும் பொருட்டு நம் அகத்தே மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம் என நான்கு உறுப்புகள் இருக்கின்றன. இவை அகக் கருவிகள் எனப்படும். இது இன்னதென, அறிந்து கொண்டதற்கேற்பச் செயல்படுதற்கென நம்முடலில் ஐந்து செயல்கருவிகள் உண்டு. அவை வாய், கை, கால், மலவாய் மற்றும் கருவாய் எனப்படும்.

ஐந்து நுண்பொருள்கள், ஐந்து பருப்பொருள்கள், ஐந்து அறிவுப் புறக்கருவிகள், நான்கு அகக் கருவிகள், ஐந்து செயல் கருவிகள் ஆகிய இந்த இருபத்தி நான்கு தத்துவங்களின் தொடர்பே அனுபவம் எனப்படும்.[16] புற உலகிலிருந்து புறப்பட்டு அறிவுக் கருவிகள் வாயாக அகக் கருவிகளை அடைந்து பின் செயல் கருவிகள் வழியாக மீண்டும் புறஉலகிற்கு வரும்போது ஓர் அனுபவச் சுற்று முற்றுப்பெறுகிறது. இவ்வனுபவச் சுற்றுக்கள் காட்சியறிவைத் தருகின்றன.

அனுபவம் என்பது ஐம்புலன் அமையப்பெற்ற அனைவருக்கும் பொது. எனவே காட்சியறிவு எல்லாருக்கும் உண்டு. என்றாலும், காட்சியறிவின் ஆழமும், அகலமும், ஏற்புடைமையும் அவரவர் சிந்தனைத் திறனுக்கேற்பச் சிறந்தும் தாழ்ந்தும் காணப் படும்.

காட்சியறிவு எளிமையானதென்றாலும் அறிவுத் தொகுதியில் இன்றியமையா இடம் வகிக்கிறது. பிற அறிவுப் பகுதிகட்குத் தொடக்கமும் முடிவுமாக இருப்பது காட்சியறிவு. அறிவியல் ஆராய்ச்சிகள் அனைத்தும் காட்சியறிவில் தொடங்கிப் புதிய கருத்துகளை உருவாக்குகின்றன; உருவாக்கிய கருத்துகளைச் சரிபார்க்க மீண்டும் காட்சியறிவையே நாடுகின்றன. எனவே, காட்சியறிவு, அறிவாக்கத்தின் மையக் களனாக இருக்கிறதெனலாம். ஆதலின் தான், காட்சியை விரிவுபடுத்தவும் நுட்பமாக்கவும் கருவிகள் பலவற்றைச் செய்து கொண்டு காட்சியறிவைப் பெருக்குகின்றது தற்கால அறிவியல்.

அனுபவத்தால் விளைகிறதென்றாலும், இக்காட்சியறிவு தீர்க்கமானதா, தீர்க்கமற்றதா என்பதில் அறிஞர்கள் வேறுபடுகின்றனர். அனுபவம் மாறக்கூடியதென்பதால், அதனால் வரும் அறிவு தீர்க்கமற்றதாகவே இருக்குமென அறிஞர்கள் பலரும் கூறுகின்றனர்.

ஆ. வடிவவியலறிவு

மேலைநாட்டுத் தத்துவத்தில் அரிஸ்டாட்டில் போன்ற கிரேக்க அறிஞர்களால் உருவாக்கப்பட்டு அண்மைக்கால அளவையியல் அறிஞர்களால் விரிவுபடுத்தப்பட்ட இயல் வடிவவியல். கருத்துகள் மட்டுமே கொண்ட அறிவிது. இவ்வறிவுத் தொகுதியில் புறஉலகக் காட்சிப்பொருள்கள் எவையும் இடம் பெறுவதில்லை. காட்சியறிவில் இடம்பெறும் கருத்துகளுக்குரிய பொருள்களும் நிகழ்ச்சிகளும் புறஉலகில் உண்டு. ஆனால் வடிவவியல் அறிவுப் பகுதியில் இடம்பெறும் கருத்துகட்குரியனவென்று எந்தப் பொருளையும் நிகழ்ச்சியையும் நம்மால் குறிப்பிட்டுக் காட்ட முடியாது. வடிவவியலறிவில் இடம்பெறும் கருத்துகள் யாவும் சிந்தனையால் உருவானவை; அனுபவத்தால் விளைந்தவை அல்ல.[17]

ஆறுடன் மூன்றைக் கூட்டினால் ஒன்பதுக்குச் சமம் என்பதொரு கணக்கியல் உரை. இவ்வுரையில் இடம்பெறும் கருத்துகள் புறஉலகப் பொருளெதையும் குறிப்பிட்டுக் காட்டவில்லை. எண்களின் வரிசை மற்றும் அமைப்புப் பற்றியும் அவ்வெண்கள் இங்கு

இடம்பெறும் வடிவம் பற்றியும் இவ்வுரை கூறுகிறது. இவ்வுரை முற்றிலும் நம் சிந்தனையால் உருவானதேயன்றிப் புறப்பொருள் காட்சியால் உருவாகவில்லை. கணக்கியல் கருத்துகள் அனைத்தும் மனிதச் சிந்தனையின் வெளிப்பாடு.[18] ஒரு முக்கோணத்தின் மூன்று கோணங்களும் சேர்ந்து இரண்டு செங்கோணங்களுக்குச் சமம் என்பது போன்ற வடிவக் கணிதக் கோட்பாடுகளும்,

$$(a+b)^2 = a^2 + b^2 = 2ab$$

என்பது போன்ற குறியீட்டு கணக்கியற் கோட்பாடுகளும் கருத்துகள் அமைக்கப்படும் வடிவத்தைப் பற்றிப் பேசுகின்றன; புற உலகப் பொருள்களைப் பற்றி அவை பேசுவதில்லை.

அளவையியலும் சிந்தனையால் பின்னப்பட்ட வடிவவியலே. எண்ணங்களின் வடிவமைப்புப் பற்றிய கோட்பாடுகளே அளவையியலுக்குக் கருப்பொருள். "அளவையியலில் வரலாற்று நிகழ்ச்சிகளோ இயற்கை நிகழ்ச்சிகளோ, பொருள்களோ இடம் பெறுவதில்லை. மனிதனின் வீரதீரச் செயல்களையோ விருப்பு வெறுப்புகளையோ அளவையியல் பேசுவதில்லை. கருத்தாக்கம், கருத்தமைப்பு ஆகியவற்றின் ஒழுங்கு முறைகளைப் பற்றியும் ஏற்புடையக் கோட்பாடுகளையே அளவையியல் தருகிறது."[19]

கருத்துகளை நிரல்படுத்திக் கோவையாக்கவும், பிறர் ஏற்குமாறு ஆதாரங்களுடன் எடுத்துச் சொல்லவும் வகை செய்வது வடிவவியலறிவு. இது, கருத்துகளைப் பிறர் முன் வைக்கும்போது பின்பற்ற வேண்டிய பொதுமைக் கோட்பாடுகளைக் கொண்ட அறிவுத் தொகுதியாகும். திருவள்ளுவர் இவ்வடிவவியலறிவுக்குச் சிறப்பிடம் தந்து விரிவாகப் பேசுகிறார். வடிவவியல் அறிவை எண் அறிவு என்றும் பிறவியல் அறிவை எழுத்தறிவு என்றும் வகைப்படுத்துகின்றார். எண்ணும் எழுத்தும் அறிவுத் தொகுதியின் இரு பிரிவுகள். இவ்விரண்டும் மனித வாழ்வைச் சிறக்கச் செய்யும் கண்கள்[20] என்கிறார் வள்ளுவர். எல்லாக் கலைகளும் அறிவியல்களும் எண்ணூலும் இலக்கியமும் என இரு வகுப்பாக வகுக்கப்பெறும். இவ்விருவகை நூல் பகுப்புகளும் எல்லா பொருள்களையும் அறிவதற்கு உதவுதலாற் கண்ணெனப்பட்டன.

'எண் என்பது எண்களையும் குறிக்கும் ; சிந்தனையையும் குறிக்கும். அனுபவத்தால் உருவாகும் அறிவுத் தொகுதியை எழுத்தென்றும், சிந்தனை கொண்டு எண்ணியெண்ணி உருவான அறிவுத் தொகுதியை எண்ணென்றும் கூறலாம். கணக்கியல் அளவையியல் ஆகிய இரண்டும் வெறும் எண்ணங்களால் மட்டுமே உருவான அறிவுத் துறைகள்.[21] எனவே 'எண்' என்பது கணக்கியல் அளவையியல் ஆகிய இரண்டையும் குறிக்கும் பொதுச்சொல். இவை தொடர்பான கருத்துக்களைக் கொண்ட நூல்கள் எண்ணூல்கள் எனப்படும். வடிவவியல் அறிவு எண் கல்வியால் விளைகிறதெனலாம்.

இ. மதிப்பீட்டறிவு

'மதிப்பீடு' செய்வதென்பது மனிதனுக்கிருக்கும் தனிப் பண்புகளுள் ஒன்று. மனிதனுக்கு மனிதன், காலத்துக்கு காலம், இடத்துக்கு இடம் மதிப்பீடுகள் மாறக்கூடும். ஆனால் எதையும் மதிப்பீடு செய்வதென்பது எல்லாக் காலத்தும் இடத்தும் வாழ்கின்ற எல்லா மனிதர்கட்கும் இருக்கும் பொதுப்பண்பு.

ஓரிரு பொருள்களை நிலையான அளவுகோல்களாகக் கொண்டு பிற பொருள்களை அளந்து மதிப்பீடு செய்யும் முறையைப் பொருளாதார இயல்களில் காணலாம். உலகப் பொருள்களும் மனிதனின் செயல்களும் எத்தனை விலை மதிப்புடையனவென்றும் பொருளாதார முறையில் கணக்கிடப்படுகின்றன. இக்கணக்கீட்டின் அடிப்படையில் கூலியும் விலையும் குறிக்கப்படுகின்றன. ஆனால், அறிவாராய்ச்சியியலில் குறிப்பிடப்படும் மதிப்பீட்டறிவு பொருளாதார மதிப்பீட்டிலிருந்து வேறுபட்டது. உலகில் உள்ள பொருள்களையும் நடைபெறும் நிகழ்ச்சிகளையும் அழகானவை அல்லது அழகற்றவை என்றும் மனிதனின் கருத்துகளையும் செயல்கள்யும் சரியானவை அல்லது தவறானவை என்றும் மதிப்பீடு செய்கின்றோம்.

அளவையியல், அறவியல், அழகியல் மதிப்பீடுகளை மட்டுமே மதிப்பீட்டு அறிவென்று தத்துவ அறிஞர்கள் குறிக்கின்றனர். இம்மூன்று இயல்களும் மதிப்பீட்டு அறிவியல் அல்லது உயர் அறிவியல் எனப்படும். அடைய வேண்டிய குறிக்கோளைத் தீர்மானித்துக் கொண்டு

அக்குறிக்கோளை அளவு கோலாக்கிப் பொருள்களையும் செயல்களையும் இவ்வறிவியல்கள் மதிப்பீடு செய்கின்றன. இத்தகைய மதிப்பீடுகள் தாம் சமுதாயத்தின் நாகரிகத்தையும், பண்பாட்டையும் உருவாக்குகின்றன. எப்படிப்பட்ட சமுதாயம் உருவாக வேண்டும் என்பதை இம்மதிப்பீடுகள் தீர்மானிக்கின்றன.

மனிதனுடைய உணர்வுகளையும், உலகில் உள்ள பொருள்களையும் மதிப்பீடு செய்யும் போக்கினைத் தமிழிலக்கியங்கள் அனைத்திலும் காணலாம். குறிப்பாகத் திருக்குறள் போன்ற அறநூல்கள் மதிப்பீட்டறிவின் ஊற்றுகளாக இருக்கின்றன. இவ்விலக்கியங்களில் காணப்படும் மதிப்பீடுகள் தமிழர் தம் மதிப்பீட்டறிவின் சிறப்பினைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன.

சிலவற்றை அறச்செயல்கள் என்றும் சிலவற்றை அறமற்ற செயல்கள் என்றும் மதிப்பீடு செய்கிறோம். எத்தகைய சமுதாயத்தை உருவாக்க விரும்புகிறோம் என்ற அளவுகோலால் மதிப்பீடு செய்யப்படுகிறது. "அறத்தின் வழியாக வரும் பொருளையும் அதனால் பெறும் இன்பத்தையும்"[22] தமிழர்கள் உயர்வாக மதித்தனர் ; அறநெறிகளிலிருந்து பிறழாமல் ஈட்டிய பொருளையும் அது தரும் இன்பத்தையும் சரியானவை, ஏற்புடையவை என்று மதிப்பீடு செய்தனர்.

ஓர் அரசு எவ்வாறு மதிப்பீடு செய்யப்படுகிறது என்பதைப் புறநானூற்றுப் பாடலொன்று தெளிவுபடுத்துகிறது. "உரமிக்க மறவர் படை, உறுதியான தேர்ப்படை, விரைந்து பாயும் குதிரைப்படை, சினந்தெதிர்க்கும் யானைப்படை என்பனவற்றால் அரசு சிறக்குமென்றாலும், அறநெறியை அடிப்படையாகக் கொண்டு செயல்பட்டால் மட்டுமே அவ்வரசு வெற்றி பெறும். அறநெறி முதற்றே அரசின் கொற்றம்"[23] என்கிறது புறநானூறு.

'அழகு' என்ற மதிப்பீடும் அகத்துணர்வைப் பொறுத்ததே. புனைவுகளாலும் புறத்தோற்றத்தாலும் உருவாக்கப்படும் அழகு தோன்றி மறையும் தன்மையது; நிலையில்லாதது. "கூந்தல் புனைவும், உடையின் மிடுக்கும், உடலின் பொலிவும் அழகல்ல; 'நன்னெறியில்

வாழ்பவன் நான்' என்னும் உணர்வால் நெஞ்சில் ஏற்படும் இன்பமே உண்மையான அழகு"[24] என்று நாலடியார் கூறுகிறது. திருக்குறளும் தமிழர்களின் மதிப்பீட்டறிவைப் புலப்படுத்துகின்றன. "சென்ற விடதாற் செலவிடாது தீதொரிஇ நன்றின்பால் உய்ப்பது அறிவு"[25] என்ற குறளில் மதிப்பீட்டறிவின் இயல்பும் சிறப்பும் தெளிவாக விளங்குகின்றன.

சமுதாயத்தின் கொள்கைகள், கோட்பாடுகள், மரபுகள், பழக்க வழக்கங்கள் போன்றவை மதிப்பீடுகளால் உருவாகின்றன. நாகரீக வளர்ச்சிக்கும் மேம்பாட்டிற்கும் இவ்வறிவுத் தொகுதி பெரிதும் காரணமாகிறது. இவ்வறிவுத் தொகுதியைப் புறக்கணிக்கும் சமுதாயம் தன்னைத்தானே அழித்துக் கொள்ளும் சமுதாயமாக மாறிவிடும். "ஒவ்வொரு நாடும் தன்னிடம் குவிந்து கிடக்கும் படைக் கருவிகளின் அழிவாற்றலைக் காட்டிப் பெருமைப்படுகின்றதே தவிர ஆக்கம் தரும் கலைப்பொருள்களை, உயர்ந்த கவிதைகளை, உணர்வு இலக்கியங்களை, அறச்செயல்களை எடுத்துக்காட்டிப் பெருமைப் படுவதில்லையே"[26] என்று மேலைநாட்டுத் தத்துவ அறிஞர் சி.இ.எம். ஜோட் கூறுகிறார். இத்தகைய போலி மதிப்பீட்டில் ஒவ்வொரு நாடும் அரசும் தன் சமுதாயத்தை அழிவு முனை நோக்கி அழைத்துச் செல்லப் போட்டியிடுகின்றது. மதிப்பீட்டறிவை ஒதுக்கியதால் ஏற்படும் பரிதாப நிலையிது.

ஈ. தத்துவ அறிவு

மாறும் புறத்தோற்றங்களைக் கடந்து மாறாது நிலைத்திருக்கும் அடிப்படை உண்மைகளைக் கண்டறியும் முயற்சியை அறிஞர்கள் தத்துவ விசாரணை என்பர். பொருள்கள், நிகழ்ச்சிகள், மானுட வாழ்வு ஆகியவை பற்றித் தத்துவ விசாரணை செய்வதால் ஏற்படும் அறிவுத் தொகுதிக்குத் தத்துவ அறிவு என்று பெயர். எல்லாவகை அறிவுகளின் பிறப்பிடமாகவும் புகலிடமாகவும் தத்துவ அறிவு அமைகிறது. அறிவுத் தொகுதிகளுக்கிடையே முரண்கள் காணப்பட்டால் அம்முரண்களுக்கு அமைதியும் விளக்கமும் தந்து எல்லா அறிவுத் தொகுதிகளையும் ஒருங்கிணைத்து ஒரு முழுமையைக் காண்பது தத்துவ அறிவின் தலையாய பணி.

"எப்பொருள் எத்தன்மைத்தாயினும் அப்பொருள் மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு" என்ற குறளுக்கு உரை கூறும் பரிமேலழகர் தத்துவ அறிவு எனப்படும் மெய்யுணர்வுக்கு நல்லதொரு தெளிவாக விளக்கம் தருகின்றார். "கோச் சேரமான் யானைக்கட் சேஎய்மாந்தரஞ் சேரல் இரும்பொறை" என்ற வழி அரசன் என்பதொரு சாதியும், சேரமான் என்பதொரு குடியும், வேழ நோக்கினன் உடையான் என்பதொரு வடிவம், சேஎய் என்பதோர் இயற்பெயரும், மாந்தரஞ் சேரல் இரும்பொறை என்பதொரு சிறப்புப் பெயரும் ஒரு பொருளின் கற்பனையாகலின் அவ்வாறு உணராது நிலம் முதல் உயிரீறாகிய தத்துவங்களின் தொகுதி என உணர்வது மெய்யுணர்வு.[27] பொருள்களின் பெயரும் உருவமைப்பும் புறத்தோற்றங்கள். அவற்றைக் கடந்து ஆராய்வதால் தத்துவ அறிவு திரள்கிறது.

உயிர், உலகம், கடவுள் என்பனவற்றின் உண்மையையும், இயல்பினையும் தொடர்பினையும் ஆராய்ந்து காணும் விளக்கங்களைக் கொண்ட அறிவுத் தொகுதியைத் தத்துவ அறிவு என்பர். தத்துவ அறிவின் இயல்பையும் பயனையும் 'மெய்யுணர்தல்' என்ற அதிகாரத்தில் திருவள்ளுவர் மிகச் சிறப்பாக விளக்குகின்றார். தத்துவ அறிவைத் திரட்டுவதிலும் தெளிவுபட எடுத்துச் சொல்வதிலும் தமிழர்கள் தலை சிறந்திருந்தனர். புறப்பொருள் பற்றிய சங்க கால இலக்கியங்களிலும், பின்னரெழுந்த அந்நூல்களிலும் தமிழர்தம் தத்துவ அறிவின் ஆழ அகலத்தைக் காணலாம். அகப்பொருள் பற்றிய இலக்கியங்களில் கூட தத்துவ அறிவு பளிச்சிடும் உவமைகளும் சொற்றொடர்களும் காணக்கிடக்கின்றன.[28] திருக்குறளைத் தத்துவ அறிவின் தொகுதியென்றே கூறலாம். இறைவன், உயிர், உலகியல், வாழ்வு, வாழ்வியல் பயன் இவை பற்றி வள்ளுவர் செய்த தத்துவ விசாரணையின் விளைவே குறள் மணிகள்.

காட்சியறிவு, வடிவவியலறிவு, மதிப்பீட்டறிவு, தத்துவ அறிவு எனச் சொல்லப்பட்ட நால்வகை அறிவும் ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டதென்றாலும் முரண்பட்டதன்று. இவ்வறிவு வகைகள் ஒன்றுக்கொன்று நெருக்கமான தொடர்புடையன. எவ்வகை அறிவையும் வெளிப்படுத்துவதற்கு வடிவவியலறிவு தேவைப்

படுகின்றது. வடிவவியலறிவின்றி எந்த வகை அறிவையும் பிறர் ஏற்குமாறு வடிவமைத்துத் தரவியலாது. எனவே அறிவுத் தொகுதி முழுமைக்கும் பொதுவாக இருப்பது வடிவவியலறிவு.

காட்சியறிவு என்பது புலன்களின் வழியே பெறுகின்ற அனுபவ அறிவு. பொருள்களின் புறத்தோற்றங்களையும் பண்புகளையும் செயல்களின் விளைவுகளையும் புலன்களின் வழியாகப் பெறுகின்றோம். அனுபவம் பெறும் தகுதியுடைய அனைவருக்கும் இவ்வறிவு பொதுவானது. அனுபவம் இல்லாதவனால் பொருள் களையும் செயல்களையும் மதிப்பீடு செய்ய முடியாது. எனவே, மதிப்பீட்டறிவுக்குக் காட்சியறிவு அடிப்படையாய் அமைகிறது. 'புறத்தோற்றங்கள் உண்மையாக இருக்கும்' என்ற நியதியில்லை. உண்மை என்பது புறத்தோற்றங்களுக்கு மாறாகவும் சில நேரங்களில் முரணாகவும் இருக்கக்கூடும். எனவே, புறத்தோற்றங்களை ஊடுருவியும் கடந்தும் சென்று உண்மையைக் கண்டால் மட்டுமே சரியான மதிப்பீடு செய்ய முடியும். அழகென்றும் அழகில்லையென்றும், சரியென்றும் தவறென்றும், மதிப்பீடு செய்ய முடியாதவர்களால் தத்துவ அறிவைப் பெற முடியாது.

எனவே, காட்சியறிவு, மதிப்பீட்டறிவு, வடிவவியலறிவு இவற்றின் முடிவே தத்துவ அறிவு என்று நாம் கொள்ளலாம். தத்துவ அறிவாக மலராத எந்த அறிவும் தடைப்பட்ட அறிவாகவே கருதப்படும். ஆதலின் நால்வகை அறிவும் ஒரே அறிவின் பகுதிகள் என்றும் ஒன்றுக்கொன்று தொடர்பானவை என்றும் நாம் முடிவிற்கு வரலாம்.

இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் அறிவுக் கோட்பாடு

1. வேதங்களில் அறிவுக் கோட்பாடு

வட இந்தியத் தத்துவ வளர்ச்சியை மூன்று காலக் கட்டங்களாக தத்துவ அறிஞர்கள் வகைப்படுத்துகின்றார்கள். அவைகளாவன : 1) வேத உபநிடத காலம், 2) வேத மறுப்பியக்கக் காலம், 3) தத்துவ தரிசனக் காலம். இவற்றில் வேத காலத்தைத் திட்டவட்டமாகக் கூற முடியாது.

வேத சமயச் சடங்குகளை மறுத்தெழுந்த புரட்சித் தத்துவங்கள் பௌத்தமும் சமணமும். எனவே, இவைகளின் தோற்றத்திற்கு முன்பே வேத தத்துவங்கள் விளங்கியிருக்க வேண்டும். பௌத்த மற்றும் சமணர்களின் காலம் கி.மு. ஆறாம் நூற்றாண்டென் சமய வரலாற்று அறிஞர்கள் ஒப்புவதால் வேதகாலம் என்பது இன்றைக்கு ஏறத்தாழ இரண்டாயிரத்து ஐநூறு ஆண்டுகட்கு முற்பட்டதெனத் துணியலாம். நால்வகை வேதங்களிலும், வேதங்களின் கூறான உபநிடதங்களிலும் கூறப்படும் தத்துவத்தைப் பொதுவாக வேதகாலத் தத்துவம் எனலாம்.

மனிதன் அறியாமை நிரம்பியவன் என்றும், அவனால் மெய்ம்மையை அறிய முடியுமென்பது அரிய செயல் என்றும் வேதங்கள் கூறுகின்றன. ஐம்புலன்களால் நுகரப்படும் காட்சியும், மனத்திற்குக் கிட்டும் நேர்முகக் காட்சியும், முற்றும் உணர்ந்த ஞானியர் கூற்றும், சிந்தனையின் ஆராய்ச்சியும், தவத்தால் விளையும் உள்ளொளியும் மனிதனுக்கு அறிவைத் தரும் மூலங்கள் என்று வேதங்கள் கருதின.[29] ஆயினும் வேத உரைகளே உண்மை அறிவின் ஊற்றுகளாக ஒப்புக் கொள்ளப்பட்டன. எந்த ஒரு மூலத்திலிருந்து பெறப்பட்ட அறிவும் வேதஉரைகளுக்கு மாறாக இருக்குமேயானால், வேதங்கள் சொல்வனவற்றை மெய்ம்மையெனக் கொண்டு பிறவற்றைத் தள்ளிவிடுவதே வேதங்கள் காட்டும் அறிவுக் கோட்பாடு. எனவே, வேதக் கூற்றுகள் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்கும் அளவுகோலாகவே ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டிருந்தன என்பதனை நாம் சிந்தனையிற் கொள்ள வேண்டும்.

2. உபநிடதங்களில் அறிவுக் கோட்பாடு

வேதங்களின் முடிவுரையாகக் காணப்படுவதால் உபநிடதங்களுக்கு வேதாந்தம் என்ற பெயரும் உண்டு. அறிவை உபநிடதங்கள் உயர்ந்த அறிவு, தாழ்ந்த அறிவு என இருவகைப் படுத்துகின்றன. புலன்களின் அனுபவ எல்லைக்கு உட்படும் அறிவியல்களும் கலைகளும் தாழ்ந்த அறிவாக எண்ணப்பட்டன. இவ்வகை அறிவு, காலத்தால் மாறக்கூடியது; அழியக்கூடியது. பொருள்களின் புறத்தோற்றம், பெயர், அமைப்பு போன்ற கூறுகளைப் பற்றிய இவ்வறிவு நிலைத்த அறிவல்ல. ஆனால், என்றும் மாறாத

உண்மையை அறியும் அறிவே உயர்ந்த அறிவு. புலன்களின் எல்லையைக் கடந்து ஆன்மா பெறுகின்ற இவ்வறிவை உயர்நிலை அறிவு என்று உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன.

ஆன்மா அறிவோனாகவும், உலகம் அறியப்படும் பொருளாகவும் இருக்கும்போது கிட்டும் எல்லா அறிவும் தாழ்ந்த அறிவே. இருநிலை என்ற இவ்வேறுபாடு நீங்கி "ஆன்மாவே அனைத்தும்" என்ற ஒன்றிய நிலையில் கிட்டுவது உயர்ந்த அறிவு. உலகியல் அறிவைக் காட்டிலும் ஆன்ம அறிவு உயர்ந்ததென்பது உபநிடதங்களின் முடிவு.[30] உபநிடதங்களின் கருத்துப்படி வேதக் கல்வியும் தாழ்ந்த அறிவே. கல்வி, கேள்விகள், வேதங்களைப் பற்றியன என்றாலும் அவை வெறும் குறியீடுகளே. குறியீடு வேறு ; குறியீடு உணர்த்தும் பொருள் வேறு; குறியீடுகளை அறிவது தாழ்ந்த அறிவு ; குறியீடுகள் உணர்த்தும் பொருளை உணர்ந்து கொள்வது உயர்ந்த அறிவு. எல்லாம் ஆன்ம மயமாகி ஏற்படும் ஆன்ம அனுபவமே உயர்ந்த அறிவென உபநிடதங்கள் கூறுகின்றன.

3. உலகாயத அறிவுக் கோட்பாடு

புலன்கள் வழியாக மனிதன் பெறுகின்ற அனுபவம் ஒன்றே உண்மையான அறிவைத் தரும் சரியான மூலம். புலன்களின் எல்லைக்கப்பால் ஏதேதோ இருப்பதாகக் கற்பனை செய்து கொண்டு அவற்றை அறிவதற்கானப் பிரமாணங்கள் இவையிவை எனப் பட்டியல் போடுவதை உலகாயத தத்துவம் ஒப்புவதில்லை. புலன்களின் எல்லைக்கப்பால் ஒன்றுமில்லை என்ற உறுதியுடையவர்கள் உலகாயதத் தத்துவவாதிகள்.

அறிவைப் பெறுவதற்கான மூலமாகவும், பெற்ற அறிவைச் சரியா தவறா எனத் தீர்மானிக்கும் அளவுகோலாகவும் இருப்பது மனிதனின் புலன் அனுபவம் என்பது உலகாயதத் தத்துவம் கொண்ட அறிவுக் கோட்பாடு. எனவேதான், "கண்டதே காட்சி கொண்டதே கோலம்" என்ற கோட்பாடு உடையவர்கள் என உலகாயத வாதிகள் வருணிக்கப்படுகின்றனர். புலக்காட்சி மட்டுமே அறிவினுடைய

மூலமாகக் கருதப்படுவதால் புலன்கடந்த பொருள்களான ஆன்மா, கடவுள் என்பன பற்றிய கருத்துக்களுக்கு இவர்களுடைய தத்துவ அமைப்பில் இடமில்லை.

4. சமணத்தில் அறிவுக் கோட்பாடு

அறிவுத் தொகுதியை 'வழி அறிவு', 'நேர் அறிவு' என்ற இரு பெரும் பகுதிகளாகச் சமணர்கள் பிரிக்கின்றனர். ஏதேனும், ஒன்றின் வாயிலாகப் பெறும் அறிவை 'வழி அறிவு' என்றும், எந்த வாயிலின் வழியாகவும் அல்லாமல் ஆன்மா நேரடியாகப் பெறும் அறிவை 'நேர் அறிவு' என்றும் கூறுவர். புலன்களும் (மதி), புனித நூல்களும் (சுருதி வழி அறிவைத் தருகின்ற வாயில்கள். தொலைவிலுணர்தல் (அவதி), பிறர் மனமறிதல் (மனப் பரியாயம்), முற்றுணர்தல் (கேவல ஞானம்) என்பவை வாயில்களின் வழியின்றி கிடைக்கும் நேர் அறிவு.

பிற தத்துவ அமைப்புகள் புலக்காட்சியை நேர் அறிவு என்று கூற, சமணர்கள் அதனை வழி அறிவு என்றே கொள்கின்றனர். புலன்களின் வழியாக ஆன்மா அறிவைப் பெறுவதால் அது வழியறிவு எனப்படும். ஆனால், தொலைவிலுணர்தல், பிறர் மனம் அறிதல், முற்றுணர்தல் ஆகிய மூன்றும் ஆன்மாவின் நேரடி அனுபவம். இவ்வனுபவத்திற்குப் புற உறுப்பேதும் வாயிலாவதில்லை. எனவே, இதனை நேர் அறிவு என்கின்றனர்.[31]

மேலும், அறியப்படும் பொருள்கள் அறிவிலிருந்து வேறானவையென்றும், அவை புற உலகில் தனித்துவத்தோடு இருக்கின்றனவென்றும் சமணர்கள் உறுதியாகக் கூறுகின்றனர். 'புற உலகப் பொருள்களெல்லாம் வெறும் கற்பனை' என்ற கோட்பாட்டைச் சமணம் ஏற்பதில்லை.

சமணத்தைப் பொறுத்தவரையில் கேவல ஞானம் எனப்படும் முற்றுணர்வே உயர்ந்த அறிவு ; முழுமையான அறிவு. பிறவகை அறிவுகளெல்லாம் பொருள்களின் ஒரு சில கூறுகளைப் பற்றியே அமையும். ஒரு பொருளைப் பற்றிய முழுமையான அறிவு, பக்குவம் பெற்ற ஆன்மாக்களுக்கு மட்டுமே கிட்டும் என்றும் விடுதலை பெற்ற

ஆன்மாவின் முதிர்ந்த அனுபவமே கேவல ஞானம் என்றும் சமணம் கருதுகிறது.

5. பௌத்தர்களின் அறிவுக் கோட்பாடு

இந்திய தத்துவங்கள் பலவும் வேத உபநிடதங்களை முதன்மை மூலமாகக் கொண்டவை. ஆனால் சமணமும் பௌத்தமும் மனிதனுடைய அனுபவம், சிந்தனை ஆகிய இரண்டை மட்டுமே அறிவுக்கு ஆதாரமாகக் காட்டுகின்றன. இவர்களுடைய தத்துவ அமைப்பில் அறிவாராய்ச்சியும் தத்துவ விசாரணையும் பிரிக்க முடியாதபடி பின்னிச் செல்வதை நாம் காணலாம்.

அறியப்படும் பொருள், அறிவு, அறிபவன் என்ற மூன்று நிலைகளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியைப் பௌத்தர்கள் மேற்கொண்டனர். அதன் விளைவாகக் கோட்பாடுகள் பல எழுந்தன ; பௌத்தம் பல பிரிவுகளாகக் கிளைத்தது. ஆகவே, அறிவாராய்ச்சியில் பௌத்தர்கள் எவ்வெவ்வாறு வேறுபடுகின்றார்கள் என்பதையும் நாம் காண வேண்டும்.

எல்லாவற்றையும் உள்ளடக்கியும் எல்லாவற்றுக்கும் மேலாகவும் நிலைத்திருப்பதை ‘மெய்ம்மை’ எனத் தத்துவ நூல்கள் குறிக்கும். ‘மெய்ம்மை’ என்பது பெயர், வடிவம் ஆகியவைகளையுடைய இப்புற உலகைக் கடந்த ஒன்றெனக் கருதும் பௌத்தர்கள் ஒரு வகையினர். புலன்களால் உணரத்தக்க பண்புகளைக் கொண்டு மெய்ம்மையை விவரிக்க முடியாதென்றும் மெய்ம்மையை அனுமானிக்கலாமே அன்றி அது இப்படிப்பட்டதென விளக்க முடியாதெனவும் அவர்கள் கருதினர்.[32]

மெய்ம்மை என்பது தனக்குத் தானே இருப்பு நிலை உடையதாக இருக்க வேண்டும். மெய்ம்மையை நாம் புலன்களால் அறிகிறோம் அல்லது மனதால் அனுமானிக்கின்றோம். எவ்வாறாயினும், மெய்ம்மையின் இருப்புநிலை நம் புலன்களையோ மனதையோ சார்ந்தே அமைகின்றது. எனவே, மெய்ம்மைக்குத் தனித்த இருப்புநிலை உண்டெனஉறுதி செய்ய முடியாது.

ஆகாயக்கோட்டை என்பது வெற்றுக் கற்பனை. அதை நம்மால் காண முடியாது. ஆனால் மெய்ம்மையின் வெளிப்பாடாக விளங்கும் இவ்வுலகை நாம் புலன்களால் நுகர்கின்றோம். எனவே. மெய்ம்மைக்கு இருப்பு நிலை இல்லை என்றும் சொல்ல முடியாது.

'உண்டு', 'இல்லை' என்பன முற்றிலும் எதிரான இரண்டு இறுதி நிலைகள். மெய்ம்மை என்பது இவ்விறுதி நிலைகளுக்கு இடையே இருக்கிறது. அதனை 'உண்டு' என்ற நிலையில் சேர்ப்பதும் தவறு; 'இல்லை' என்ற நிலையில் சேர்ப்பதும் தவறு. விவரிக்க முடியாத இந்த நிலையை 'வெறுமை நிலை' (சூன்யம்) என்று கூறும் பௌத்தர்கள் 'இடைநிலையாளர்' (மத்திய மிகா) என்றழைக்கப்பட்டனர். இங்கு 'வெறுமை நிலை' என்பது 'ஒன்றுமில்லா நிலை' என்ற பொருளை உணர்த்தாமல், மெய்ம்மையை விளக்குவதற்கான உபாயம் ஏதுமில்லை என்ற பொருளையே தருகிறது.[33]

மனத்தின் அறியுணர்வை 'மெய்ம்மை' எனக் கருதிய பௌத்தர்கள் விஞ்ஞானவாதிகள் என்றழைக்கப்பட்டனர். சிந்தித்து அனுமானிக்கும் மனத்தின் இருப்புநிலையை எவரும் மறுக்கமுடியாது என்பது விஞ்ஞானவாதிகளின் வாதம்.[34] எந்தப் பொருளையும் நாம் நேரடியாக அறிவதில்லை. எல்லாவற்றையும் நம் மனத்தில் ஏற்படும் கருத்துகளாகவே நாம் அறிகின்றோம். மனதிற்கு அப்பாற்பட்ட 'மெய்ம்மை' ஏதுமில்லை என்பது விஞ்ஞானவாதிகளின் துணிபு. ஒவ்வொரு நொடியும் மாறிக் கொண்டிருக்கும் புறஉலகை நம்மால் நேரடியாக அறிய முடியாது; நம் மனதில் ஏற்படும் கருத்துகளை மட்டுமே நம்மால் அறியமுடியும்.

மனம் மட்டுமல்ல புறஉலகும் மெய்ம்மையே எனக்கூறும் பௌத்த பிரிவினர் சௌத்ராந்திகர் எனப்பட்டனர்.[35] புறஉலகில் உள்ள பொருள்கள் மனத்தில் கருத்துகளை ஏற்படுத்துகின்றன. அக்கருத்துகளை நாம் அறிகின்றோம். எடுத்துக்காட்டாக. 'பானை' என்ற கருத்து நம் மனத்தில் இருக்கிறது; ஆனால் அக்கருத்திற்குரிய பொருள் நம் மனத்திற்கு வெளியே தான் இருக்கிறது. 'நான் பானை' என்று எவரும் சொல்வதில்லை. 'பானை அங்கிருக்கிறது', 'பானை

இங்கிருக்கிறது' என்று புற உலகத்தான் சுட்டுகின்றனர்.

நம் மனதில் ஏற்படும் கருத்துகள் எல்லாம் புற உலகப் பொருள்களின் பிரதிகளே. மூலங்கள் இல்லாமல் பிரதிகள் ஏற்படும் என்பது முற்றிலும் முரணான வாதம். எனவே புறஉலகு மெய்ம்மையே. பொருள், புலன்கள், மனம், காட்சிக்குத் துணை செய்யும் சில நியதிகள் என்ற இந்நான்கும் ஒருங்கிணைந்து செயல்படும்போது புற உலகப் பொருட்கள் மனத்தில் கருத்துகளாகின்றன ; அக்கருத்துகளைக் கொண்டு நாம் புற உலகை அறிகின்றோம்.

மற்றுமொரு பிரிவினர், மனம், புற உலகு இரண்டையும் மெய்ம்மை எனக் கொள்வதோடு, புற உலகை மனத்தில் ஏற்படும் கருத்துகள் என்ற அளவில் மட்டுமின்றி நேரடியாகப் புலன் காட்சியால் அறிவு முடியும் என்றனர். இப்பிரிவினர் வைபாடியர்கள் என்றழைக்கப்பட்டனர்.[36]

6. நியாயத் தரிசனத்தில் அறிவுக் கோட்பாடு

நியாயத் தத்துவவாதிகள் நியாயிகர்கள் எனப்பட்டனர். நியாயிகர்கள் புலன் கடந்த கருத்துக்கட்கும் பொருள்களுக்கும் முதன்மை தந்து சிந்திக்காமல் அறிவுக் கோட்பாட்டுக் கருத்துகளையே அதிகம் சிந்தித்ததால் இத்தத்துவம் 'நியாய' தத்துவம் என்றழைக்கப்பட்டது.

அறிவு, அறிவினைப் பெறும் வழிகள், அறியப்படும் பொருள் என்ற மூன்று நிலைகளை நியாயிகர்கள் குறிப்பாகச் சுட்டுகின்றனர். எதையும் சார்ந்திராத தனித்த இருப்பு நிலை அறியப்படும் பொருள்களுக்கு உண்டு என்றும் கருதுகின்றனர். எனவேதான் இவர்களுடைய தத்துவம் 'பொருண்மைத் தத்துவம்' ஆக விளங்கியது.

விளக்கொளி, பொருள்களை வெளிப்படுத்துவதுபோல, அறிவு பொருள்களை விளங்கச் செய்கிறது. அறிவை நேர்முக அறிவு, பிரதியறிவு என்றிரு பெரும் பிரிவுகளாக்கி, இவ்விரு பிரிவுகளிலும் ஏற்புடைய அறிவு, ஏற்பிலா அறிவு என இருவகை உண்டென்றும் நியாயிகர் கூறுவர். ஏற்புடைய நேர்முக அறிவைப்பெறக் காட்சி,

அனுமானம், உவமானம் மற்றும் முன்னோரின் புனித நூல் என்ற நான்கு பரிமாணங்களை இவர்கள் கொண்டார்கள்.

உண்மையறிவினைப் பற்றியும் இவர்கள் கூறுகின்றனர். உண்மையான அறிவைப் பொய்ம்மையிலிருந்து பிரித்தறிவது எப்படி? அனுபவத்தோடு இயல்புடையதாக இருப்பது உண்மையறிவு; அனுபவத்திற்கு முரணான அறிவு பொய்மையானது. உண்மையான அறிவு உலகின் இயல்போடு ஒத்துப் போவதோடல்லாமல் நம் எதிர்பார்ப்புகளை நிறைவு செய்து வெற்றி தருவதாகவும் இருக்கும். வெள்ளையாக இருக்கும் துகள்களைச் சர்க்கரை என்றறிகிறோம். அந்த வெள்ளைத் துகள்களை வாயிலிட்டுச் சுவைக்கும்போது நாம் எதிர்பார்க்கும் இனிப்புக் கிட்டினால் அந்த வெள்ளைத் துகள்களைச் சர்க்கரை என்னும் நம் அறிவு உண்மையானது. இனிப்புக்கு மாறாக உவர்ப்புச் சுவை ஏற்பட்டால் 'அது சர்க்கரை' என்ற அறிவு பொய்மையானது. எனவே, நம் அறிவின் கருப்பொருள் உலகில் உள்ளதாயும், நாம் எதிர்பார்க்கும் விளைவுகளைத் தருவதாகவும் இருக்குமேயானால் நம் அறிவு உண்மையறிவாகும் என்று நியாயிகர்கள் வலியுறுத்தினார்கள்.[37]

7. வைசேடிகத்தில் அறிவுக் கோட்பாடு

வைசேடிகத் தத்துவத்தின் முதல் நூலாக விளங்குவது கணாதர் இயற்றிய வைசேடிக சூத்திரம். வைசேடிகர்களுக்கென்று தனிப்பட்ட அறிவுக் கோட்பாடு இல்லை. நியாயிகர்களின் அறிவுக் கோட்பாட்டையும் அளவை நெறிகளையும் ஏற்றுக்கொண்டு, இவர்கள் தத்துவ விசாரணையில் ஈடுபடுகின்றனர். மேலும், இவர்கள் உபமானம், மேற்கோள் ஆகிய இரண்டையும் காட்சி, அனுமானம் என்ற இரண்டு பிரமாணங்களுள் அடக்கி விடுகின்றனர்.

8. சாங்கியத் தத்துவத்தில் அறிவுக் கோட்பாடு

கபிலர் செய்த சாங்கிய சூத்திரம் சாங்கிய தத்துவத்தின் முதல் நூல். இவர்களுடைய அறிவுக் கோட்பாடு புதியதல்ல. அறிவுக் கோட்பாட்டின் முக்கியக் கூறாக விளங்கும் காரண - காரியக் கோட்பாடு சாங்கியர்கள் கண்ட மிகச் சிறந்த கோட்பாடாகும்.

'காரியம்' என்பது விளைவதற்கு முன்பே காரணத்தில் இருக்கிறது என்று சாங்கியர்கள் கருதுகின்றனர். இக்கோட்பாட்டைச் 'சத்காரிய வாதம்' என்பர். காரணத்தில் இல்லாத ஒன்று காரியமாக எப்படி விளைய முடியும்? என்பது இவர்களுடைய வினா. நியாயிகர்களும், வைசேடியர்களும் சாங்கியர்களின் சத்காரிய வாதத்தை ஏற்பதில்லை. விளைந்து வெளிப்பட்ட பின்பே ஒன்றைக் காரியம் என்றழைக்கின்றோம். 'காரிய'மான குடம் 'காரண'மாகிய மண்ணில் இருக்குமானால் குயவனும் அவனுடைய முயற்சிகளும் தேவையற்றன வாகிவிடும். எனவே காரியம், காரணத்தில் இல்லை. இக்கோட்பாட்டை 'அசத் காரிய வாதம்' என்பர்.

சாங்கியத் தத்துவவாதிகள் தங்களுடைய 'சத்காரியவாத'க் கோட்பாட்டிற்குப் பின்வரும் காரணங்களை ஆதாரமாகக் காட்டுகின்றனர். 1) காரியம் காரணத்தில் இல்லையென்பது உண்மையானால், என்னதான் முயன்றாலும் இல்லாத காரியத்தை விளைவிக்க முடியாது. எனவே, காரியம் காரணத்தில் இருக்க வேண்டும். 2) காரணத்தில் இல்லாத ஒன்று காரியமாக வெளிப்படும் என்பது உண்மையானால் எந்தக் காரணத்திலிருந்து எந்த காரியம் வேண்டுமானாலும் வெளிப்பட முடியும். நடைமுறையில் இத்தகைய விபரீதங்கள் ஏற்படுவதில்லை. பாலிலிருந்து மோரும், நூலிலிருந்து ஆடையும் விளைவதைத்தான் நாம் காண்கிறோம். மாறாக, நூலிலிருந்து மோரும், பாலிலிருந்து ஆடையும் வெளிப்படுவதில்லை. எனவே, பாலில் மோரும் நூலில் ஆடையும் உண்டு என்னும் சத்காரிய வாதமே ஏற்புடைய கோட்பாடாகும்.

9. யோகத் தத்துவத்தில் அறிவுக் கோட்பாடு

பதஞ்சலி முனிவர் இயற்றிய 'யோக சூத்திரம்' யோகத் தத்துவத்தின் முதல் நூல். 'யோகம்' என்பது ஒரு தனித் தத்துவ அமைப்பே அல்ல. சாங்கிய தத்துவத்தின் குறிக்கோள்களை அடைவதற்கான வழிமுறைகளைக் கண்டு பயிற்சிகளைத் தொகுத்து விளக்கிக் காட்டுவது 'யோக' தத்துவமாகும். சாங்கிய தத்துவத்தில் கடவுள் இடம்பெறவில்லை. ஆனால் 'யோக' தத்துவம் கடவுள் நம்பிக்கையை அடிப்படையாக உடையது. கடவுள் முதன்மையாகவும்,

முழு முதற் பொருளாகவும், மனிதன் அடைய வேண்டிய குறிக்கோளாகவும் கருதியே யோக நெறிகள் வகுக்கப்படுகின்றன.

10. மீமாம்சகத் தத்துவத்தில் அறிவுக் கோட்பாடு

ஜைமினி இயற்றிய சூத்திரங்கள் மீமாம்சகத் தத்துவத்திற்கு மூலநூல். ஐம்புலன்களால் நுகரப்பட்டு வரும் காட்சியறிவை ஏற்புடைய அறிவாக மீமாம்சகர்கள் கருதுகின்றனர். காட்சியில் இரண்டு படிநிலைகள் உண்டு. முதல் நிலைக் காட்சி பொதுவானது. இம்முதல் நிலையில் நம் புலன்களோடு தொடர்பு கொள்ளும் பொருளை 'இருக்கிறது' என்ற அளவில் மட்டுமே அறிகிறோம். பொருள்களின் விளக்கம் எதையும் காட்சியின் முதல் நிலையில் நாம் அறிவதில்லை. காட்சியின் இரண்டாவது நிலையில் அப்பொருள் பண்புகளை அறிந்து இது என்ன பொருள் என்று முடிவு செய்கிறோம். முதல் நிலைக் காட்சியை 'நிர்விகல்பக்'காட்சி என்றும், இரண்டாம் நிலையை 'சவிகல்பக்' காட்சி என்றும் கூறுகின்றனர்.

நியாயத் தத்துவத்தில் கூறப்பட்ட அறிவுக் கோட்பாட்டையும், அக்கோட்பாட்டின் கூறுகளையும் மீமாம்சகர்கள் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். இருப்பினும், வேதங்களே இவர்களின் சட்டப் புத்தகங்கள். வேத வாக்கியங்களுக்கு மாறான எதையும் ஏற்புடைய அறிவாக இவர்கள் கொள்வதில்லை. வேதச் சடங்குகளையே முதன்மையாகக் கொண்ட மீமாம்சக தத்துவம், வேதங்களை இறைவன் வாக்கு என ஏற்று வேத நெறிகளைப் பிறழாமல் பின்பற்றுவதையே ஏற்புடைய அறிவுக் கோட்பாடாகக் கருதுகிறது.[38]

'அர்த்தாபத்தி', 'அனுபலப்தி' என்பன மீமாம்சக தத்துவத்தில் காணப்படும் பிரமாணங்களுள் புதுமையானவை. காட்சி, அனுமானம், உபமானம், மேற்கோள் போன்ற இயல்பான பிரமாணங்களால் அறியமுடியாதபோது வேறு வகையில் கருதி ஒன்றை அறிகிறோம். இம்முறையை 'அர்த்தாபத்தி' என்பர். பகலெல்லாம் உண்ணா நோன்பு இருப்பவன் இளைப்பதற்கு மாறாகப் பருக்கின்றான் என்பதைக் காணும்போது அவன் இரவில் உண்பான் என்று கருதிப் பெறும் அறிவிற்கு அர்த்தாபத்தி என்று பெயர். ஒரு பொருள் இல்லை

என்று அறியும் அறிவை இயல்பான பிரமாணங்களால் விளக்க முடியாது. அத்தகைய 'இல்பொருள்' அறிவிற்கு 'அனுபலப்தி' என்று பெயர்.

11. வேதாந்த தத்துவத்தில் அறிவுக்கோட்பாடு

பாதராயணர் எழுதிய பிரம்ம சூத்திரம் எனப்படும் வேதாந்த சூத்திரம் வேதாந்தத் தத்துவங்களுக்கு முதல் நூல். பிரம்ம சூத்திரத்திற்கு வேறுபட்ட விளக்கங்கள் தரப்படுகின்றன; அவற்றுக்கேற்பத் தத்துவங்கள் மாறுபட்டன. சங்கரரின் விளக்கம் அத்வைதமாகவும், இராமனுசரின் விளக்கம் விசிஷ்டாத்துவைதமாகவும், மத்வரின் விளக்கம் துவைதமாகவும் வேதாந்த தத்துவங்கள் விரிந்தன.

வேதாந்திகளின் அறிவுக் கோட்பாடு முற்றிலும் ஆன்மக் கோட்பாடாக இருக்கிறது. ஆன்மா அறியாமையால் சூழப்பட்டுத் தன் நிலை மறந்து கிடக்கின்றது. அறிவுமயமான ஆன்மா தன் உண்மை நிலையை அறிந்துகொள்ளும் அறிவே உயர்ந்த அறிவு. அதை பிரம்ம ஞானம் என்பர். ஆன்ம விசாரணை மூலம் அறியாமையை ஒழித்துப் பிரம்மத்தோடு ஐக்கியப்படுவதை ஞானம் என்று வேதாந்திகள் கூறுகின்றனர்.[39]

தமிழர்களின் அறிவுக் கோட்பாடு

அறிவு பற்றிய ஆய்வின் முடிவை 'அறிவுக்கோட்பாடு' என்று மேலை நாட்டுத் தத்துவ அறிஞர்கள் கூறுகின்றனர். 'அறிவுக் கோட்பாடு' என்று பெயரிட்டு தமிழர்கள் எதையும் கூறவில்லையென்றாலும் அறிவுக் கோட்பாட்டில் எழுப்பப்படுகின்ற பிரச்சனைகளும் தரப்படும் விளக்கங்களும் தமிழ் இலக்கியத்தில் காணக்கிடைக்கின்றன. அண்மைகால மேலை நாட்டறிஞர்களின் விளக்கங்களை ஆயிரமாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன்னரே தமிழர்கள் தந்திருப்பது வியப்பிற்குரியது. மேலை நாட்டவர்கள் 'அறிவு கோட்பாட்டிற்கு' வடித்திருக்கும் வடிவமைப்பில் தமிழ்ச் சான்றோர்களின் கருத்துகளை நாம் பொருத்திப் பார்க்கலாம். அக்கருத்துகளின் தொகுதியைத் தமிழர்களின் அறிவுக் கோட்பாடு என்றே துணியலாம்.

தமிழிலக்கியங்கள் தமிழர்களின் நாகரிகச் சிறப்பினைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன. நாகரிக வளர்ச்சியும் சிறப்பும் மிக்க சமுதாயத்தில் தத்துவ அமைப்புகள் இல்லாதிருக்க முடியாது என்பது வரலாற்று உண்மை. எனவே, தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் தத்துவ அமைப்புகள் மலர்ந்து மணம் வீசியிருக்க வேண்டும். அறிவுத் தொடர்பான சிக்கல்கள் பற்றித் தத்துவ விசாரணையில் ஈடுபட்ட தமிழறிஞர்கள் நன்கு எண்ணியிருப்பார்கள் என்று நாம் அனுமானிக்கலாம். இந்த அனுமானத்திற்கான பல குறிப்புகள், சங்கம் மருவிய காலத் தமிழிலக்கியங்களுள் முதன்மையான திருக்குறளில் கிடைக்கின்றன.

'அறிவு' தொடர்பான சொற்களைத் திருக்குறளின் அறத்துப்பாலில் முப்பது இடங்களிலும் திருவள்ளுவர் நேரடியாகப் பயன்படுத்தியுள்ளார். அவற்றுள், 'அறிவறிவு' என்ற சொற்றொடரை நான்கிடங்களில் கையாண்டுள்ளார். அறிவுக்கோட்பாட்டில் எழுப்பப்படும் சிக்கல்களையும், தரப்படும் விளக்கங்களையும் கருத்திற்கொண்டே இச்சொற்றொடர் கையாளப்பட்டுள்ளது என்று நாம் கருதுவது தவறாகாது.

அறிவுத்தொகுதி ஒரு காலத்தில் மிகச் சிறியதாக இருந்தது. அரசியல், பொருளியல், இயற்பியல் என்ற ஒருசில துறைகளுள் அறிவு சுருங்கிக் கிடந்தது. காலம் மாறமாற அறிவின் கருப்பொருள் விரிவடைந்தது, அறிவு, பற்பல துறைகளாகக் கிளைத்துவிட்டதை இன்று காண்கிறோம். எல்லாவகை அறிவுக்கும் அறிவாக விளங்குவது அறிவுக்கோட்பாடு பற்றிய அறிவு. திருவள்ளுவர் கூறும் 'அறிவறிவு' என்ற சொற்றொடர் இவ்வறிவுக் கோட்பாட்டைக் குறிக்கிறது.[40]

அறிவுக்கோட்பாட்டில் எழுப்பப்படும் சிக்கல்களுக்கு விளக்கம் அறிந்தவன் சரியான அறிவை எந்த துறையிலும் பெறமுடியும். எந்த துறையில் அறிவு பெற வேண்டுமானாலும், எந்தக் கருப்பொருளை அறிய வேண்டும் என்றாலும் அதற்கு இன்றியமையாத கருவியாக இருப்பது அறிவறிவு. இக்கருவியை கைகொண்டு பயிலத் தெரிந்தவன்

எந்தத் துறையில் சென்றாலும் அந்தத் துறையில் சரியான அறிவைப் பெறுவான்.

பேறுகளுள் சிறந்தது 'அறிவார்ந்த மக்கட்பேறு'[41] என்கிறார் வள்ளுவர். 'அறிவறிவு' என்ற கருவியைக் கைகொண்டு பயிலத் தெரிந்த மக்கட்பேறே சிறந்தது. அறிவறிந்த மக்கட்பேறென்பது அறிவுக் கோட்பாடறிந்த மக்கட்பேறென நாம் கொள்ளலாம்.

முற்றுப் பெறாமல் வளர்ந்து கொண்டே செல்வது அறிவின் இயல்பு. அறிவின் வளர்ச்சிக்கும் முதிர்ச்சிக்கும் எல்லை இல்லை. அறிவின் இயல்பு பற்றிய இவ்வுண்மை அறிந்தவன் இந்நாள் வரை தான் பெற்றிருக்கும் அறிவுத் தொகுதியை எண்ணிச் செருக்குற மாட்டான் ; மாறாக அடக்கமொடு இருப்பான். பெற்ற அறிவால் கிட்டும் சிறப்பைக் காட்டிலும் இவ்வடக்கத்தால் கிட்டும் சிறப்பு மேலானது. "அறிவறிந்து ஒருவன் செயல்பட்டால் அடக்கமும் அவ்வடக்கத்தால் சிறப்பும் அவனுக்குக் கிட்டும்".[42]

அறிவுக் கோட்பாட்டினை அறிந்தவன் செய்திகளைத் திரட்டும் வழிகளை அறிவான்; திரட்டிய செய்திகளிலிருந்து முடிவுகள் வரும் திறன் பெறுவான் ; கொண்ட முடிவைப் பிறர் ஏற்கும் வண்ணம் எடுத்துரைக்கும் வகையறிவான். இப்படி முடிவுக்கு வரமுடியாதவர்களை 'அறிவறியார்' என்று வள்ளுவர் குறிப்பிடுகின்றார். "அத்தகைய அறிவறியாரைச் செயல்படுத்துவதற்காகத் தேர்ந்தெடுத்தால் பேதமையே விளையும் அவர் செயலால் பெருமை விளையாது"[43] என்பார்கள்.

புறஉலகைப் பற்றி நாம் அறிந்து கொள்வதற்கு ஐந்து வாயில்கள் உள்ளன. அவை மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி எனும் ஐந்து புலன்கள். இவ்வைந்து புலன்களுள் ஒன்று பழுதென்றால் அதன் வழியாக வருவது அறிவாகாது. குருடனுக்கு நிறம் பற்றிய அறிவு இல்லையென்றால் அதை யாரும் பழிக்க மாட்டார்கள். அப்படியே பழிப்பதும் தவறாகும். ஆனால் அறிவறிவு உடையவன் சரியான ஏற்புடைய அறிவைப் பெறாவிடில் அவனை அறிஞர்கள்

பழிப்பார்கள். "அறிவறிந்து ஆளவினையின்மை பழி"[44] என்கிறார் வள்ளுவர்.

இவ்வாறு 'அறிவறிந்து' என்ற சொற்றொடருக்கு அறிவை அறிந்து எனப் பொருள் கொண்டு, அறிவின் இயல்பு, அறிவின் வழிகள் அல்லது வாயில்கள் (பிரமாணங்கள்), அறிவின் ஏற்புடைமை, அறிவின் எல்லை ஆகியவற்றை அறிவது என்று பொருள் விரித்துக் கொள்ளலாம். வலியறிந்து இடனறிந்து, காலமறிந்து என்ற தொடர்கள் திருக்குறளில் இம்முறையில் பொருள் கொள்ளப்படுவதைக் காணலாம். எனவே 'அறிவறிந்து' என்ற தொடர் 'அறிவு'க் கோட்பாட்டை அறிந்து எனப் பொருள்படுகின்றது எனலாம்.

சங்க காலத் தமிழ்ச் சமுதாயம் போரையும் போற்றியிருக்கிறது ; அறிவையும் புகழ்ந்திருக்கிறது. உடல் வலிமையைப் புகழ்ந்தவர்களும் உண்டு. அறிவாற்றலைப் போற்றியவர்களும் உண்டு. "போர்க்களத்தில் கண்கள் சிவந்து புகையெழுப்பத் தன் கேடயம் ஒன்றையே துணையாய்க் கொண்டு பகைவர்களின் படையைத் தடுத்து நிறுத்தும் வலிமை பெற்றவனைச் சால்புடையான்"[45] என ஔவையார் பாராட்டுகிறார். "நோன்புரித் தடக்கைச் சான்றோர்"[46] என்று பதிற்றுப்பத்துக் கூறுகின்றது. "அறிஞர்கள் நிரம்பிய அரசவையைச் சான்றோர் அவை"[47] என்கிறார் பெருங்குன்றூர் கிழார். மேலும், "நன்மை தீமைகளை எடுத்துக்கூறி அரசனை நல்வழிப்படுத்தும் அமைச்சர்களைச் சான்றோர்"[48] என்று பதிற்றுப்பத்து குறிப்பிடுகின்றது.

அறிவு நலம் மிக்கவரே புறநானூற்றின் பல பாடல்களில் சான்றோரெனக் குறிக்கப்படுகின்றனர்.

"தோற்றம் சான்ற சான்றோன் போற்றி"[49]

எனப் பொத்தியாரும்,

"சான்றோர் சான்றோர் பாலராப
சாலார் சாலார் பாலரா குபவே"[50]

என்று கண்ணாகனாரும்

"புறவெதிர்ந்து கொள்ளும் சான்றோர் யாரென"[51]

என முடமோசியாரும்,

"சான்றோன் ஆக்குதல் தந்தைக்குக் கடனே"[52]

என்று பொன்முடியாரும்,

"அன்றவிந்து அடங்கிய கொள்கை
சான்றோர் பலர் யான் வாழும் ஊரே"[53]

என்று பிசிராந்தையாரும்

கூறுமிடங்களில் அறிஞர்களையே சான்றோர் என்று குறிப்பிடுகின்றனர்.

சங்கம் மருவிய காலத்தில் எழுந்த இலக்கியங்கள் பொதுவாகவும் திருக்குறளில் சிறப்பாகவும், 'சான்றோன்' என்ற சொல் அறிவுடையோனைக் குறிப்பதாகவே அமைந்துள்ளது. "கேடருஞ்சீர் சான்றோர்"[54] எனவரும் நாலடியார் தொடரிலும் 'சான்றோன்' என்ற சொல் அறிவு நலம் மிக்காரையே குறிக்கும்.

ஆக, சங்க காலத்தின் முற்பகுதி வரை உடல் வலிமையும் படை வலிமையும் மிக்காரைச் சான்றோர் எனப் புகழ்ந்த தமிழ்ச் சமுதாயம் சங்க காலத்தின் பிற்பகுதியிலும், சங்கம் மருவிய காலத்திலும் அறிவு நலம் மிக்காரைச் சான்றோர் எனப் போற்றியதை நாம் அறியலாம். அறிவுக்கு முதன்மை தந்து மதிக்கும் போக்கு தமிழ்ச் சமுதாயத்தில் சங்க காலத்திலேயே வேரூன்றத் தொடங்கிவிட்டது. குடும்பத்தில், மக்களரங்கில், அரசவையில் என எல்லாவிடத்தும் அறிவுக்கு முதன்மை இருந்ததைத் தமிழிலக்கியங்கள் எடுத்துக் காட்டுகின்றன. "ஒரே குடியில் பிறந்து ஒரே சூழ்நிலையும் வாய்ப்பும் உடையவர்களுள் அரசாள வருக என மூத்தோனை அழைக்காமல் அறிவுடையவன் இளையவன் என்றாலும், அவனை அழைத்து வரவேற்று அவன் சொல்கேட்டு அரசு நடைபெறும்"[55] என்று புறநானூற்றில் காணப்படும் குறிப்பு தமிழ்ச் சமுதாயம் அறிவுக்கு தந்த சிறப்பிடத்தை உணர்த்துகிறது. "ஒரு குடியிற் கல்லாது மூத்தானைக் கைவிட்டுக் கற்றான் இளமை பாராட்டும் உலகு"[56] என்று வரும்

நான்மணிக்கடிகைத் தொடர் அறிவுக்கிருந்த சிறப்பை மேலும் வலியுறுத்துகிறது.

சிறப்புகளுக்கெல்லாம் சிறப்புத் தருவது அறிவு. அறிவின் சிறப்பில்லாமல் பிற சிறப்புகளை யாரும் போற்றுவதில்லை. "மனிதனுக்கு அழகு தருவனவற்றுள் ஆடையே முதன்மையானது. பிற அணிமணிகளெல்லாம் துணைப் பொருள்களே. அதுபோல், அறிவே முதன்மையான சிறப்புடையது ; பொன்னும் பொருளும் அறிவுக்குப் பின்னே வரும் துணைப் பொருள்கள்"[57] என்று பழமொழி கூறுகிறது. "கற்றறி வில்லாதவனை உயிருள்ள உயர்திணையாகக் கருதாமல் வெறும் உடம்பு"[58] என்று நான்மணிக்கடிகைச் சாடுகிறது.

வருகின்ற தலைமுறையின் அறிவாற்றல் தற்போது இருக்கின்ற தலைமுறையின் முயற்சியைப் பொறுத்தது. புதிய தலைமுறையை அறிவில் மேம்படச் செய்வது தற்போதைய தலைமுறையின் தலையாயக் கடமை. "தம்மைக் காட்டிலும் தம் பிள்ளைகளை அறிவுடையவர்களாகப் பெற்றோர் உருவாக்கினால் சமுதாயத்திற்கு நற்பயன் விளையும்"[59] என வள்ளுவர் கூறுகின்றார். வருகின்ற தலைமுறையின் வாழ்வுக்காகப் பொன்னும் பொருளும் சேர்ந்து வைக்க வேணடுமென வள்ளுவர் வலியுறுத்தவில்லை. அறிஞர்கள் நிறைந்த அவையில் தன்மகன் முதன்மைநிலை பெறுவதற்கான அறிவாற்றலைத் தர வேண்டுவது தந்தை மகனுக்குச் செய்யும் மிகப்பெரிய நன்மை" என அவர் அழுத்தமாகக் குறிப்பிடுகின்றார். குடும்பத் தலைவனான தந்தைக்குப் பல கடமைகள் உண்டு; அவற்றுள் , தன் மகனைச் சான்றோன் ஆக்குவதே தலையான கடமை"[60] என்று பொன்முடியார் கூறுகின்றார்.

"எச்சம் என ஒருவன் மக்கட்குச் செய்வன
விச்சை மற்றல்ல பிற"[61]

"கல்லென்று தந்தை கழற"[62]

என்று வரும் நாலடியார் தொடர்களும்,

"எல்லா விடத்துங் கொலை தீது மக்களைக்

கல்லா வளரவிடல் தீது.....”[63]

“காதல் புதல்வர்க்குக் கல்வியே”[64]

என்று நான்மணிக்கடிகையில் வருந்தொடர்களும் கல்வியறிவு தருவதைத் தந்தையின் முதற் கடமையாகச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன.

தமிழர்கள் காட்டும் அறிவின் வகைகள்

அறிவுத் தொகுதியைப் பொதுவாக நெறிபட்ட அறிவு, நெறிபடா அறிவு என இருவகைப்படுத்தலாம். வரையறுக்கப்பட்ட வழிமுறைகளையும் அளவை நெறிகளையும் பின்பற்றிப் பெறுகின்ற துல்லியமான சரியான அறிவினை நெறிபட்ட அறிவு என்று கூறுவர். ஆழ்ந்து சிந்திக்காமல், அளவை நெறிகளைப் பின்பற்றாமல் பெறுகின்ற துல்லியமில்லா அறிவை நெறிபடா அறிவென்பர். செய்திகளைத் தொகுத்தும் பகுத்தும், ஆழ்ந்து சிந்தித்தும் முயன்று உருவாக்கப்படுவது நெறிபட்ட அறிவு. வெறும் மேலோட்டமான அனுபவத்தால் திரள்வது நெறிபடா அறிவு.

1. நெறிபடா அறிவு

சமுதாயத்தில் பயின்று வரும் பழக்கங்களாலும், பன்முறை எதிர்படும் அனுபவங்களாலும் நெறிபடா அறிவு தோன்றுகிறது. செய்திகளைப் பகுத்தாய்ந்து சிந்தையால் சீர்தூக்கிப் பார்த்து இவ்வறிவுத் தொகுதியை உருவாக்குவதில்லை. பொதுவான நெறி முறைகளைப் பின்பற்றாத காரணத்தால் இவ்வறிவுத் திரட்சியில் தனிமனித விருப்பு வெறுப்புகளும், உணர்ச்சி வேறுபாடுகளும் கலந்திருக்க வாய்ப்புண்டு. எனவே, நெறிபடா அறிவு எங்கும் எப்பொழுதும் யார்க்கும் ஏற்புடையதாக இருக்க வாய்ப்பில்லை. நெறிபடா அறிவுத் தொகுதியில் காரண காரிய ஆய்வுக்கு இடமில்லை. இதில் குறைபாடுகள் பல உண்டென்றாலும் இவ்வறிவுத் தொகுதியை அறவே புறக்கணித்திட முடியாது. இத்தகைய அறிவு சில நேரங்களில் சரியான முடிவுக்குத் துணை செய்யும் என்பதும் உண்மையே.

உ. நெறிபட்ட அறிவு

தனி மனித விருப்பு வெறுப்புகட்கு அப்பாற்பட்டது நெறிபட்ட அறிவாகும். நெறிபட்ட அறிவின் சிக்கல்களைக் கருப்பொருளாகக் கொண்டு அறிவாராய்ச்சி நடைபெறுகின்றது. நெறிபட்ட சிந்தனையையும், நெறிப்பட்ட அறிவையும், நெறிபட்ட அறிவுடையாரையும் தமிழிலக்கியங்கள் பல சொற்றொடர்களால் சுட்டுகின்றன. நெறிபட்டுச் சிந்திப்போரையும், நெறிபட்ட அறிவுடையோரையும் சான்றோர்கள் என்றனர் தமிழர்கள். "இச்சான்றோர்கள் தம் விருப்பு வெறுப்புகட்கு இடமளித்து ஒரு பக்கம் சார்ந்து முடிவு செய்யாமல் நடுநிலையாக இருந்து முடிவு செய்வார்கள்"[65] என்று வள்ளுவர் நெறிபட்ட அறிவுடையாரின் சிறப்பியல்பைக் கூறுகின்றார். "ஒரு பால் கோடாமையாவது அவ்வுள்ளவற்றை மறையாது பகை, நொதுமல், நட்பு என்னும் மூன்று திறத்தார்க்கும் ஒப்பக் கூறுதல்"[66] என்று பரிமேலழகர் கூறும் உரை நெறிபட்ட அறிவுக்கு இலக்கண விளக்கமாக அமைகிறது.

'தெரிதல்', 'தேர்தல்', 'ஆய்தல்' என்ற சொற்றொடர்கள் திருக்குறளில் பரவலாக இடம் பெறுகின்றன.[67] இச்சொற்றொடர்கள் நெறிபட்ட ஆராய்ச்சியையும் சிந்தனையையும் குறிக்கின்றன என்பதில் ஐயமில்லை. தோன்றும் அனுபவங்களையும் கிட்டும் செய்திகளையும் பகுத்துப் பார்த்துச் சிந்திப்பதைத் 'தெரிதல்' என்றும், அப்படிப் பகுத்துப் பார்த்துக் காரண காரியத் தொடர்புகளை முடிவு செய்வதைத் 'தேர்தல்' என்றும் வள்ளுவர் குறிப்பிடுகின்றார். 'தெரிதலும் தேர்ந்து செயலும்'[68], 'தெரியுங்கால்', 'ஆயும் அறிவினர்'[69] என்ற குறள் மொழித் தொடர்கள் நெறிபட்டசிந்தனையை விளக்குகின்றன.

நெறிபட்ட அறிவைத் தரும் சிந்தனையின் சிறப்பை, 'மாண்டமைந்து ஆராய்ந்த மதிவனப்பே வன்கண்மை'[70] என்று ஏலாதி ஆசிரியர் கூறுகின்றார். விருப்பு வெறுப்பின்றி நெறிகளின்படி ஆராயும் அறிஞர்கள் கூடியிருக்கும் அவையை கருள்குளவாதனார் 'நெறிமான் அவையம்'[71] என்று கூறுகின்றார். பகுப்பாய்வால் விளையும் நெறிபட்ட அறிவைத் திருவள்ளுவர், "ஆன்ற அறிவு"[72], "அஃகி அகன்ற அறிவு"[73] என்றெவல்லாம்கூட அடைமொழி தந்து சிறப்பிக்கின்றார்.

அறிவுக்கு ஏற்படும் தடைகள்

சிந்தனையின் சீரான ஓட்டத்திற்கு ஊறு செய்து திசை திருப்பும் தடைகள் பலவிருக்கின்றன என்பது பற்றியும் தமிழர்கள் சிந்தித்திருக்கின்றார்கள். இத்தடைகளின் வலிவும் எண்ணிக்கையும் மனிதனுக்கு மனிதன் வேறுபடலாம் என்றும் ஆனால் தடையென்பது அறவே இல்லாத சிந்தனையோட்ட முடைய மனிதனைக் காண்பதரிது என்றும் அவர்கள் கருதினர். இத்தடைகளுள் சில நாம் அறிய நம் மனதில் இடம் பெறுகின்றன. வேறுசில, நாம் அறியாமலேயே இடம் பெறுகின்றன.

சிந்தனை செய்யும் உறுப்பாக இருப்பது மனம். மனம் தடை செய்யப்பட்டாலும், மனத்தில் குறையிருந்தாலும் சிந்தனையில் சீர்மை இருக்காது. மேலைநாட்டுத் தத்துவ அறிஞன் பிரான்சிஸ் பேக்கன் நான்கு வகையான மனத்தடைகளைக் குறிப்பிட்டு இத்தடைகள் சிந்தனையைப் பிறழ வைக்கின்றன என்று விளக்குகின்றார்.[74] மனத்தடைகள் என அவர் குறிப்பிடுபவை ஒரு வகைப் பற்றுகள். இப்பற்றுகள் விலங்குகளாகிச் சிந்தனையோட்டத்தைச் சிறை செய்கின்றன ; அழுக்கெனப் படிந்து மனத்தூய்மையைக் கெடுக்கின்றன. சீரிய சிந்தனையால் சரியான அறிவைப் பெற வேண்டுமானால் அவ்விலங்குகள் உடைக்கப்பட்டு, அழுக்கு துடைக்கப்பட்டு சுதந்திரமான மனதைத் தூய்மை செய்ய வேண்டும் என்கிறார் பிரான்சிஸ் பேக்கன்.

"இனப்பற்று, குடிப்பற்று, பழக்க வழக்க மரபுப் பற்று, கொள்கைப் பற்று என்பன சிந்தனையைப் பிறழ வைக்கும் மனத்தடைகள்" என்று பேக்கன் மேலும் குறிப்பிடுகின்றார்.[75] கி.பி. பதினேழாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த பேக்கன் குறிப்பிடும் மனத்தடைகள் யாவும் கி.மு. முதல் நூற்றாண்டிலேயே வள்ளுவரால் சுட்டப் பட்டிருக்கின்றன என்பதை நாம் காணவேண்டும்.

ஒரு மனிதனின் மனம் அவன் பிறந்து வாழும் இனத்தின் குண இயல்புகளால் சூழப்பட்டுப் பாதிக்கப்படும். எனவே, இனத்தின் இயல்புக்கு மாறாக சிந்திப்பதென்பது கடினம். இனத்தின்

இயல்புக்கேற்பவே ஒருவன் சிந்திக்கின்றான்; அறிவைப் பெறுகின்றான். இதனை வள்ளுவர், "இனத்தியல்பாகும் அறிவு"[76] என்றும் "இனத்துளதாகும் அறிவு"[77] என்று குறிப்பிடுகின்றார். நிலத்தின் இயல்பால் நீர் திரியும் "அது போல மாந்தரது அறிவும் அவர் சேர்ந்த இனத்தின் வகையால் தன்மை வேறுபட்டு அவ்வினத்தின், தன்மையதாம். . . ஒருவர் எவ்வினத்தொடுங்கூடாமல் தனி வாழ்க்கையே மேற்கொண்டிருப்பினும் அவர் நல்லவர் அல்லது கெட்டவர் என்று சொல்லப்படுவதற்கு ஏற்கனவே பிள்ளைப் பருவத்திலிருந்து பெற்றோரும், உற்றோரும் மற்றோருமாகப் பற்பலர் தம் சொல்லாலும் செயலாலும் அவர் உணர்வைச் சிறிது சிறிதாக மாற்றியிருப்பதே கரணியம் என அறிக" என்னும் திரு ஞா.தேவநேயன் என்பாரின் இவ்வுரை இனத்தின் இயல்பால் எவ்வாறு அறிவு பாதிக்கப்படுகிறது என்பதற்கு விளக்கமாகிறது.

'இனத்தின் இயல்பு' என்பது மீற முடியாத தடையல்ல. இனப்பற்றை அறுத்து மனம் தன் சிந்தனையோட்டத்தைச் செலுத்த முடியும்; செலுத்த வேண்டும். அத்தகைய மனம் உடைய சிந்தனையாளர்கள் இனத்திற்கு மாறான புதிய போக்குவடையவர்களாக இருப்பார்கள் என்று கூட நாம் கூறலாம்.

"கடலருகே உப்பு நீர் சுரக்குமென்பதும், மலையருகே இன்சுவை நீர் சுரக்குமென்பதும் இயல்பு. என்றாலும், விதிவிலக்காகக் கடலருகே நன்னீரும் மலையருகே உப்பு நீரும் சுரப்பதுண்டு. அதுபோல, இனத்தின் இயல்பாகவே மக்கள் இருப்பர் என்றாலும் மனத்தினியல்பால் இனத்தியல்புக்கு மாறாகவும் மக்களிருக்கக் கூடும்"[78] என்று நாலடியாரில் கூறப்படுவது நம் சிந்தனைக்குரிய தாகும்.

இறுதியாக, திருவள்ளுவர் குறிப்பிடும் மேலும் இரண்டு தடைகளை மேலைநாட்டு அறிஞர்கள் குறிப்பிடவில்லை. ஊழும் வறுமையுங்கூடச் சிந்தனைக்குத் தடைகளாகி அறிவைக் கெடுக்கும் என வள்ளுவர் கூறுகின்றார். "பேதைப் படுக்கும் இழவூழ்"[79] என்றும் "அறிவினை நிச்ச நிரப்புக் கொன்றாங்கு"[80] என்றும் குறள் கூறுகிறது.

வறுமையென்பது இனி அறிவைப் பெறுவதற்குத் தடையாக இருப்பதோடல்லாமல் பெற்ற அறிவையும் கொன்று அழித்துவிடும் என்கிறார். 'ஒருவன் வறுமையின் பிடியில் சிக்கிவிட்டால் பிறந்த குடிப்பெருமையும், வளர்த்துக் கொண்ட பேராண்மையும், கற்றகல்வியும் அழியும் என்றும், 'வறுமையெனும் துன்பம் அடைந்தவர்கள் கூர்மையுமெல்லாம் ஒருங்கிழப்பர்' என்றும் நாலடியாரில் கூறப்பட்டுள்ளது. 'அறிவு வாயில்கள் என்று சிறப்பிக்கப்படும் ஐம்பொறிகள் சிறப்பாக அமைந்திருந்தும் பயனில்லை. அவற்றை பயன்படுத்தி அறிவு பெறுவதற்கு வறுமையற்ற வாழ்க்கை அமைய வேண்டும்' என்று பெருங்குன்றூர் கிழார் மிகத் தெளிவாகக் குறிப்பிடுகிறார்.[82] ஆக, இவ்விரு தடைகளும் முக்கியமானதாகும். நடைமுறைக்கும் உட்பட்டதாகும். ஆனால் மேலை நாட்டறிஞர்கள் இதுகுறித்து எதுவும் கூறவில்லை என்பதையும் நாம் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. இர. இராமானுசாச்சாரி, மே.கா.நூ. பக்கங்கள் 36 – 39

2. ஹெகல் கூறியது எதிர்வாதமாகும். இவர், முரண்பாடும், எதிர்ப்புத் தன்மையும், எல்லாவிதமான வாழ்க்கைக்கும், இயக்கத்திற்கும் மூலமாகும் என்றும், ஒவ்வொரு பொருளும் முரண்பாட்டைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது என்றும் கூறுகிறார்.

3. Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, p.125.

4. க.நாராயணன், *தமிழர் அறிவுக் கோட்பாடு*, பக். 19

5. மேலது, பக். 55

6. மேலது, பக். 56

7. புறம் : 208

8. புறம் : 208

9. புறம் : 269.9; 391.19;398. 3-5; 237.4; 206.;7.

10. *திருக்குறள்*

11. மேலது, 27

12. *மணிமேகலை* 27 : 14 - 18

13. க.நாராயணன், மு.கா. நூ.பக்.62

14. *மணிமேகலை*, 27.17

15. *திருக்குறள்* 27.

16. க.நாராயணன், மு.கா.நு.பக்.63

17. மேலது, பக்.64

18. மேலது, பக்.64

19. George Boss, *The Limits of Reason*, p.42.

20. *திருக்குறள்*, 392.

21. ஞா. தேவநேயன், *திருக்குறள் தமிழ் மரபுரை*, பக்.228.

22. புறம் : 31. 1-2.

23. புறம் 55. 7-10.

24. *நாலடியார்* 131

25. *திருக்குறள்*, 422

26. க.நாராயணன், மே.கா.நூ. பக்.70.

27. பரிமேலழகர் உரை, *குறள்*, 355

28. இன்னா தம்ம இவ்வுலகம்
இனிய காண்கிதனியல் புணர்ந்தோரே
புறம் 194.6-7 மற்றும்
புறம் 192 . 5-13.

29. Jwala Prasad, op.,cit., p.11

30. Ibid., p. 24

31. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy,* p.155.

32. Satischandra Chatterjee and Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy*, p.174

33. Chandradhar Sharma, op.cit., p.124

34. Ibid., p.108

35. Ibid., p.109

36. Ibid., p.125

37. Sarasvati Chennakesavan, *Concepts of Indian Philosophy*, p.138

38. M. Hiriyanna, op.cit., p.306

39. Sarasvati Chennakesavan, op.cit., p.136

40. க.நாராயணன், மே.கா.நூ.பக்.40.

41. *திருக்குறள்*, 61.

42. *திருக்குறள்*. 123

43. *திருக்குறள்*, 507

44. *திருக்குறள்*, 618.

45. *ஔவையார்*, புறம். 311. 5-7.

46. *பதிற்றுப்பத்து*, 14. 12.

47. சான்றோர் இருந்த அவையத்துற்றேன் - புறம். 226.8.

48. பதிற். 72 : 5.6

49. பதிற். 72 : 5.6.

50. புறம். 218. 5-7

51. புறம். 375.8.

52. புறம். 312.2

53. புறம். 191. 6-7.

54. *நாலடியார்* 316

55. ஒரு குடிப் பிறந்த பல்லோருள்ளும்
மூத்தோன் வருக என்னாது, அவருள்
அறிவுடையோன் ஆறு அரசுஞ் செல்லும் - புறம். 183.5-7.

56. *நான்மணி.*, 65. 2-4

57. *பழமொழி* 26

58. *நான்மணி.* 22.4.

59. *திருக்குறள்*, 68

60. சான்றோன் ஆக்குதல் தந்தைக்குக் கடனே -புறம்.312.2.

61. *நாலடியார்*, 134. 3-4.

62. *நாலடியார்*, 253, 1.

63. *நான்மணி*, 94.1-2.

64. *நான்மணி*, 103.3

65. *திருக்குறள்*, 118.

66. *பரிமேலழகர் உரை*, குறள். 118.

67. *திருக்குறள்*, 634, 503, 918

68. *திருக்குறள்*, 634

69. *திருக்குறள்*, 918

70. *ஏலாதி*, 26.1.

71. *புறம்*, 224.4.

72. *திருக்குறள்*, 1022

73. *திருக்குறள்*, 175

74. க.நாராயணன், மே.கா.நூ.பக்.51

75. மேலது, பக்.52

76. *திருக்குறள்*, 452

77. *திருக்குறள்*, 459

78. *நாலடியார்*, 245

79. *திருக்குறள்*, 372

80. *திருக்குறள்*, 532

81. *நாலடியார்*, 285, 287.

82. பொறிபுணர் உடம்பில் தோன்றியென்
அறிவுடகட நின்ற நல்கூர்மையே - புறம்.266. 12-13.

இயல் 4

அறிவின் வாயில்கள்

அறிவாராய்ச்சியியலில் முக்கிய ஆய்வானது அறிவு வருகின்ற வழிகளைப் பற்றியதாகும். மனிதன் அறிவை எங்கிருந்து பெறுகின்றான்? எப்படிப் பெறுகின்றான்? அறிவின் வாயில்கள் யாவை? அறிவு புற உலகிலிருந்து மனத்திற்கு வருகிறதா? மனத்தின் உள்ளிருந்து வெளிப்படுகிறதா? என்பன அறிவாராய்ச்சியியலில் அவசியமாக எதிர்நோக்க வேண்டிய வினாக்களாகும். மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியலும் இந்திய மெய்ப்பொருளியலும் இவைகளைப் பற்றி அதிகமாகச் சிந்தித்துள்ளன. இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் அறிவின் வாயில்கள் அல்லது பிரமாணங்கள் பற்றி அதிகமான அளவில் பகுப்பாய்வு செய்யப்பட்டுள்ளது. அவைகளைப் பற்றி நாம் பார்க்கும் முன் மேலைநாட்டு மெயப்பொருள் அறிஞர்கள் அறிவின் மூலங்கள் அல்லது வழிகளைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டுள்ளதை நோக்குவோம்.

மேலைநாட்டில்

மேற்கோள், அனுபவம், சிந்தனை, உள்ளுணர்வு என்ற நான்கினை அறிவின் மூலங்களாக மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர்.

1. மேற்கோள்

பிறர் எழுதி வைத்த நூல்களும், கூறும் மொழிகளும் மேற்கோள்கள் எனப்படும். இம்மேற்கோள்கள் பிறருடைய அனுபவத்தின் வெளிப்பாடுகள், ஐம்புலன்கள் வழியாகப்பெறும்

நேரடியான அனுபவம், காலம், இடம் எனும் வரையறைகட்கு உட்பட்டது. கடந்தகாலம், எதிர்காலம் என்பன பற்றியும் நிகழ்காலத்தில் நம் அனுபவ எல்லைகட்கு அப்பாற்பட்டன பற்றியும் நேரடியாக அனுபவித்து அறிய முடியாது. வரலாற்று ஏடுகளையும் ஒத்த காலத்தில் வாழ்ந்தவர்களின் வாய்மொழியையும், மேற்கோள்களாகக் கொண்டே இத்தகைய அறிவைப் பெற முடியும்.

மேற்கோள் என்பதும் ஒருவகை அனுபவமே. அது நம்முடைய நேரடி அனுபவம் இல்லை ; என்றாலும், பிறருடைய அனுபவமாகி நம்மை வந்து சேருகிறது. கற்றல், கேட்டல் என்ற இரு வாய்க்கால்களின் வழியாகப் பிறருடைய நூல்களும் மொழிகளும் நம்மை வந்து சேருகின்றன. கற்றலும் கேட்டலும் புலன்களின் வேலையென்பதால் மேற்கோளும் ஒருவகை அனுபவமே என்று கருதுகின்றனர்.[1] பிறர் எழுதிய நூல்களைக் கற்பதும், பிறர் கூறும் வாய்மொழியை கேட்பதும் ஆக மேற்கோள்கள் இருவகைப்படும்.

இம்மேற்கோளானது சைவசித்தாந்தம் ஏற்றுக் கொள்கிற துணை அளவைகளான காட்சி, கருதல், உரை ஆகிய மூன்றனுள் ஒன்றான உரையளவையை ஒத்ததாகும். ஆனால், மேலை நாட்டில் குறிப்பிடப்படும் மேற்கோள் கல்வி, கேள்விகளால் ஆனது. அறிவைப் பெறுவதற்கான வழிகளுள் ஒன்றாக இருப்பினும் இதனால் வரும் அறிவு அப்போதைக்குப் பயன்படும் கடனாக இருக்குமே தவிர எப்போதும் பயன்படும் உடைமையாகாது என மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருள் அறிஞர்கள் கூறுவர். ஒழுக்கமுடையாரின் வாய்ச்சொற்கள் ஊன்றுகோலாக இருக்குமே தவிரச் சொந்தக் கால்கள் ஆகா. எனவே மேற்கோளால் வரும் அறிவு நம் அனுபவத்தால் அளக்கப்பட்டுச் சிந்தனையால் ஆராயப்பட்டு ஏற்றுக் கொள்ளப்படும் போதுதான் நம் உடைமையாகிறது.

உ. அனுபவம்

'பிறக்கும்பொழுது, ஏதும் எழுதப்படாத வெள்ளைத் தாளாகவும், ஒன்றுமில்லா வெற்று அறையாகவும் மனம் இருக்கிறது'[2] என்று ஆங்கிலேயத் தத்துவ அறிஞர் ஜான் லாக் கூறுகின்றார்.

ஐம்புலன்களின் வழியாக ஏற்படும் அனுபவம் மனதில் அறிவை ஏற்படுத்துகிறது. அனுபவம் வளர வளர வெற்றறையாக இருந்த மனம் பொருள்நிறை அறையாக மாறுகிறது; வெற்றுத்தாளாக இருந்த மனம் எழுதப்பட்ட புத்தகமாகிறது.

'அனுபவமில்லையேல் அறிவில்லை' என்ற கோட்பாடுடையவர்களை அனுபவவாதிகள் என்று மேலைநாட்டு மெய்ப்பொருளியல் அமைப்புகள் குறிப்பிடுகின்றன. அறிவு புறஉலகில் புதைந்து கிடக்கிறது. புறஉலகைப் புலன்களால் அனுபவிக்கும்போது அறிவு நம் மனத்திற்கு வருகிறது. புலன்களுள் ஒன்று செயல்படவில்லை என்றால் அதன் வழியாகக் கிடைக்கும் அறிவை மனிதன் இழந்துவிடுகிறான். பிறவிக்குருடனுக்கு நிறம், உரு தொடர்பான அறிவிருக்க வாய்ப்பில்லை. மனதிற்கு வாயில்களாகவும், மன்திற்கும் புற உலகிற்கும் பாலமாகவும் மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவியென்னும் ஐந்து புலன்களும் செயல்படுகின்றன. இவ்வைந்து புலன்களும் அடைக்கப்பட்டுவிட்டால் மனித இனம் எழுதப்படாத வெள்ளைத்தாளாக இருக்குமேயொழிய எழுதப்பட்ட அறிவேடாக என்றுமே ஆகாது. எனவே, புலன்கள் வழிப் பெறுகின்ற அனுபவமே அறிவுக்கு மூலமாக இருக்கிறது என்பது அனுபவவாதிகளின் முடிவு. எனவே, அனுபவத்தின் முதன்மையை மறுப்பவர்கள் எக்காலத்தும் இல்லை.

அனுபவம் என்ற மூலத்திலிருந்து அறிவைத் திரட்டுவதென்பது எளிய செயலன்று. புலன்கள் வாய்க்கப் பெற்ற அனைவரும் அனுபவம் என்ற மூலத்தை நாடலாம். ஆனால், ஏற்புடைய மெய்யறிவைத் திரட்டுவதென்பது எல்லாருக்கும் வாய்ப்பதில்லை. குற்றமிலா அனுபவம் பெறுவோரால் மட்டுமே சரியான அறிவை பெறமுடியும்.

மேலும், புலன்கள் மட்டும் தனித்துச் செயல்படுவதால் கிட்டும் அனுபவம் அறிவைத் தராது ; புலன்கள் வெறும் வாயில்களே. புலன்களின் செயல்களோடு மனமும் ஒன்றிச் செயல்பட்டால்தான் அனுபவத்திலிருந்து அறிவு உருவாகும். மனித மனம் இன்ப துன்பங்களால் பெரிதும் திரியும் இயல்புடையது; மனதில் இன்ப

துன்பங்கள் புலனுணர்வுகளைச் சரியாகப் பெற முடியாமல் தடை செய்துவிடும். திரிந்த மனதில் ஏற்படும் திரிபுக் காட்சி மெய்யறிவைத் தராது.[3]

மேலும், மேற்போக்கான அனுபவத்தால் அறிவு விளையாது. இதுவோ அதுவோ என்ற ஐயப்பாட்டுக்கு ஆட்படும் அனுபவத்தால் பயனில்லை. ஒரு பொருளின் இடம், பெயர், இனம், குணம், செயல் ஆகிய எல்லாவற்றையும் தரும் அனுபவமே உண்மையறிவைத் தரும்.

புலன்களால் ஏற்படும் அனுபவம் ஏற்புடைய அறிவைத் தரும் என்று மேலைநாட்டு அனுபவவாதிகள் கருதுகின்றனர். புலனுணர்வுகட்கு எட்டாதவற்றை அறிவியல் ஆராய்ச்சிகள் தள்ளி விடுகின்றன. நுண்கருவிகளைக் கொண்டு புலனுணர்வுகளை விரிவுபடுத்தலாம். விரைவாகக் காட்சிகளைத் தெளிவாகவும், துல்லியமாகவும் கணக்கிட்டு அறிவியல் பெரும் வளர்ச்சி கண்டுள்ளன. இயல்காட்சி, செய்காட்சி, கருவிக்காட்சி ஆகிய அனுபவ முறைகளைக் கையாண்டு அறிவியல் அடைந்துள்ள பெருவளர்ச்சி அறிவாக்கத்தில் அனுபவத்திற்குள்ள பெரும் பங்கைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது.

அனுபவத்திலிருந்து அறிவு கிடைக்கிறது என்பதுண்மையே என்றாலும், அனுபவமே உண்மையறிவாகி விடுமா? புறத் தோற்றங்களைத் தானே அனுபவம் காட்டுகிறது. புறத்தோற்றங்கள் அப்படியே உண்மையாய் இருக்கும் என்ற நியதில்லை. காட்சிகள் பல கட்டங்களில் பொய்த்துவிடுகின்றன என்பது கண்கூடு. ஒரே வெப்ப அளவுள்ள வெந்நீர் கோடையில் அதிக சூடாகவும் குளிர் காலத்தில் குறைந்த சூடாகவும் இருப்பதை அனுபவம் காட்டுகிறது. எனவே, புலனுணர்வுகளை மட்டுமே ஆதாரமாகக் கொண்டு மெய்யறிவைப் பெற முடியாது. மேலும், புலன்கள் அறிவாக்கச் செயலில் கருவிகளாகச் செயல்படுகின்றனவே தவிர நேரடியாக அறிவைத் தரவில்லை.

ஆதலின், 'அனுபவமில்லையேல் அறிவில்லை' என்பதுண்மையென்றாலும் அனுபவமே அறிவென்று கூறுவது பொருந்தாது என்று நாம் கூறலாம்.

3. சிந்தனை

சிந்தனை என்பது மனத்தின் செயல். மனம் செயல்படவில்லையென்றால் மனிதனால் அறிவைப் பெற முடியாது. மனம் பிறழ்ந்தவர்களால் சிந்தனை செய்யமுடியாத காரணத்தால் அறிவு பெற முடியவில்லை. வயது பல கடந்தும் சரியாகச் சிந்திக்க முடியாதவர்களை, மனவளர்ச்சியில்லாதவர்கள் என்று உளவியல் கூறுகிறது. எனவே, அறிவுக்கு ஆதார மூலமாக இருப்பது சிந்தனையென்றும் அது இல்லையென்றால் அறிவு இல்லையென்றும் பகுத்தறிவுவாதிகள் கூறுகின்றனர்.

புலன்கள் செயல்படும்போது உணர்வுத் துளிகள் நம் மனத்தை அடைகின்றன. இவ்வுணர்வுத் துளிகள் தனித்திருந்தால் அறிவு விளையாது. உணர்வுத் துளிகளை ஒருங்கிணைத்து அவ்வுணர்வுத் துளிகளுக்கு ஒரு பொருள் கற்பிக்கப்படும்போது அது பிறக்கிறது. மனதின் செயலான சிநதனைதான் உணர்வுத் துளிகளுக்குப் பொருள் கற்பிக்கிறது.

செடியில் மலர்ந்திருக்கும் ஒரு மலரைக் காணும்போது நம்முள் என்ன நிகழ்கிறது? மலரின் நிறம், வடிவம் போன்றவற்றைக் கண்களும், மணத்தை மூக்கும், மென்மையை உடலும் நுகர்கின்றன. இந்நுகர்ச்சி உணர்வைக் கிளர்விக்கின்றது. இவ்வுணர்வுகள் ஒன்று சேர்க்கப்படவில்லை யென்றால் அது என்ன மலர், எதற்குப் பயன்படும் என்ற அறிவு பிறக்காது. இளஞ்சிவப்பு நிறம், இனிய மணம், வட்டமான வடிவம், இதழ்களாய்ப் பிரிந்து நிற்கும் உருவம், மென்மைத் தன்மை என்ற இவ்வுணர்வுகளை ஒன்றோடொன்றாகக் கூட்டிப் பார்த்தால் 'அது ஒரு ரோசா மலர்' என்ற முடிவு கிடைக்கும். இப்படிக் கிடைக்கும் முடிவுகளைத்தான் அறிவுத் துளிகள் என்கிறோம்.

புலன்கள் உணர்வுத் துளிகளைத் தருகின்றன ; ஆனால், அவற்றை ஒருங்கிணைப்பதில்லை. புலன்கள் கருவிகளாகச் செயல்படுகின்றன; முடிவெடுப்பதில்லை. உணர்வுகளை ஒன்று கூட்டி முடிவெடுக்கும் பணியை மனம்தான் செய்கிறது. எனவே சிந்தனை இல்லையென்றால் அறிவு உருவாக வாய்ப்பில்லை.

மனிதனுக்கும் பிற விலங்குகட்கும் உள்ள வேறுபாடே 'மனம்' ஒன்றுதான். புலன் அனுபவம் மனிதனுக்கும் மற்றைய விலங்குகட்கும் பொதுவானது. புலன் உணர்வுகட்குப் பொருள் கற்பிப்பதில் மனிதன் விலங்கினத்திலிருந்து வேறுபடுகின்றான். 'மனம்' இருப்பதால்தான் மனிதன் என்ற பெயர் பெற்றான். எனவே, புலன் உணர்வுகட்குப் பொருள் கற்பித்துக் கருத்தேற்றம் செய்து முடிவுகளையும் அறிவுத் துளிகளையும் உருவாக்குவது மனதின் செயலான சிந்தனையே. 'உணர்தல்', 'எண்ணுதல்', 'நினைத்தல்' என்ற சொற்கள் 'சிந்தித்து முடிவுக்கு வருதல்' என்ற பொருளைத் தருகின்றன.[4] காட்சிகளைக் காண்பதோடு நில்லாமல் அக்காட்சிகளைப் பற்றி மனதால் உணர்ந்தால், எண்ணினால் முடிவுகள் பிறக்கும் ; அறிவு தெளியும். எண்ணுதல் என்பது மனதின் செயலான சிந்தனை என்றும் அது இல்லையென்றால் காட்சியால் பயனில்லை என்றும் கூறுவர்.

'எண்ணம்' என்பது முடிவு. அம்முடிவுக்குக் காரணமாய் இருப்பது மனதின் மற்றொரு செயலான உணர்தல். புலக்காட்சியில் வரும் பொருள்கள் நிகழ்ச்சிகள் பற்றி மனம் சிந்திப்பதை 'உணர்தல்' எனலாம். இவ்வுணர்தலின் அடிப்படையில்தான் எண்ணம் பிறக்கிறது. மனம் உணரவில்லை என்றால் காட்சிகள் துண்டுதுண்டாக நின்று மயக்கத்தை விளைவிக்குமே அன்றி அறிவைத் தராது. எனவே, 'உணர்தல்' என்பது மனதின் செயலென்றும் அதனால் விளைவது அறிவு என்றும் அறிஞர்கள் கருதினர்.[5] காட்சிகளின்றிக் கருத்துகளை மட்டுமே கொண்டு அறிவு திரட்டுவதிலும் சிந்தனை பயன்படுகிறது. சில கருத்துகளை இணைத்தும் பிரித்தும் பார்த்துப் புதிய கருத்துகளை உருவாக்கும் ஊற்றாகச் சிந்தனை செயல்படுகிறது.

இருப்பினும், சிந்தனையால் மட்டுமே மனிதன் அறிவைப் பெறுகிறான் என்று கூறுவது பொருந்தாது. மனதின் செயல்களான 'உணர்தல்', 'எண்ணுதல் ஆகிய இரண்டும் அறிவாக்கப் பணியில் பெரும்பங்கு வகிக்கின்றன. காண்பதைவிடக் கண்ட காட்சியை உணர்வதும் உணர்ந்ததிலிருந்து ஒரு முடிவுக்கு வருவதுமான மனதின் செயல் முதன்மையானதென்பதில் கருத்து வேற்றுமைக்கிடமில்லை. என்றாலும் மேலைநாட்டுத் தத்துவ அறிஞர்கள் சிலர் கருதுவதுபோலச்

சிந்தனையால் விளைவது மட்டுமே ஏற்புடைய அறிவென்றால் அறிவுத் தொகுதியின் பெரும்பகுதி வெற்றிடமாகவே இருக்கும். வடிவவியறிலவு தனித்த சிந்தனையால் உருவாகலாம்; ஆனால், பொருளுலகு அறிவு புலனனுபவம் கலவாத தனிச் சிந்தனையால் ஒருபோதும் கிட்டாது.[6]

4. உள்ளுணர்வு

புலனனுபவமின்றிச் சிந்தனைத் துணையுமின்றிச் சில நேரங்களில் சிலருடைய மனத்தின் புதிய கருத்துகள் தோன்றக் கூடும். கருதியவனை அறியாமலே அக்கருத்துகள் வெளிப்படவும் கூடும். அத்தகைய கருத்துகளை உள்ளுணர்வால் விளைந்த அறிவென்பர். இந்த அறிவு எப்படி வந்தது, எதனால் வந்தது என்ற வினாக்களுக்கு அறிவியல் விளக்கம் காண்பது கடினம். உள்ளுணர்வு பற்றியும் அதனால் விளையும் அறிவு பற்றியும் முடிவானதொரு கருத்தில்லை. உள்ளுணர்வைப் புலனுக்கும் சிந்தனைக்கும் அப்பாற்பட்ட உயர் அறிவு என்பாரும், கடந்த கால அனுபவம், சிந்தனை ஆகியவற்றின் தொகுப்பு என்பாரும், முனிவர்களின் ஆன்மீக அனுபவம் என்பாரும், விபத்தைப் போல் தற்செயலாக ஏற்படும் அனுபவம் என்பாரும் உண்டு.[7]

உள்ளுணர்வை ஆன்ம அனுபவம் என்று பலரும் ஒப்புக் கொள்கின்றனர். புலன், மனம் போன்றதென் குறுக்கீடும் இல்லாமல் ஆன்மா பெறுகின்ற அனுபவம். உலகை அறிவதற்கும் உலகில் செயல்படுவதற்கும் மனித உடலின் அகத்தேயும் புறத்தேயும் அமைந்துள்ள கருவிகளை முறையே அகக்கருவிகள், புறக்கருவிகள் என இந்தியத் தத்துவ ஞானிகள் பிரிக்கின்றனர்.[8] இயல்பான அனுபவத்தில் அகக்கருவிகள் ஆன்மாவுக்கும் புறக்கருவிகள் உடலுக்கும் இடையே செயல்படுகின்றன. அகப்புறக் கருவிகளின் வழியேயன்றி ஆன்மா உலகை அறியவும் முடியாது; உலகில் செயல்படவும் முடியாது. உள்ளுணர்வென்பது இயல்பு மீறிய அனுபவம், அகக்கருவிகளில் குறுக்கீடு இன்றி ஆன்மா நேரடியாகப் பெறுகின்ற அனுபவம். அகப்புறக் கருவிகள் சில நேரங்களில் அனுபவத்தைத் திரித்துவிடக்கூடும். எனவே இவற்றின் துணையின்றி "ஆன்மா நேரடியாகப் பொருள்களின் உண்மைத் தன்மையை

அறிவதால் இவ்வறிவைப் பயனுள்ள உயர் அறிவு" என்று ஸ்பினோசா கூறுகிறார்.

சமயவாதிகள் அனைவரும் தங்கள் தலைவர்கள் உள்ளுணர்வால் இறைவனைக் கண்டதாகவும், இறைவனோடு ஐக்கியமானதாகவும் கூறுகின்றனர். போதி மரத்தடியில் புத்தர் பெற்ற ஞானமும், மறைந்து வாழ்ந்த காலத்தில் ஏசு பெற்ற ஞானமும் இத்தகையன என்று கூறலாம். பிள்ளைப் பருவத்திலேயே இறைவன்மேல் 'பா' புனையும் ஆற்றல் திருஞானசம்பந்தருக்கு உள்ளுணர்வால் வாய்த்தது. உலகியல் அறிவையும் வாழ்வையும் ஒதுக்கித் தனித்திருந்து இரமண மாமுனி பெற்ற இறைப் பேரறிவும், இராமலிங்க அடிகளார் பெற்ற நற்பேரறிவும் ஆற்றலும் அவர்கட்கு எப்படி வந்தது? உள்ளுணர்வால் அறிவு கிட்டும் என்பதற்கு இத்தகையோரின் வாழ்க்கை வரலாறுகள் சான்று பகர்கின்றன.

உள்ளுணர்வைச் சிலர் ஆழ்மனத்தோடு தொடர்பு படுத்துகின்றனர். ஆழ்மனதில் ஒடுங்கிப் புதைந்து கிடக்கும் உணர்வுகளும் அறிவுத் துளிகளும் வாய்ப்புக் கிட்டும்போது நம்மையறியாமலே நம் மனத்தின் மேற்பரப்புக்கு வருகின்றன. அவற்றை உள்ளுணர்வு என்கிறோம். இப்படிச் சில உளவியலறிஞர்கள் விளக்கந்தருகின்றனர். ஒரு குறிப்பிட்ட துறையில் பெறும் நீண்ட அனுபவம் அத்துறையில் உள்ளுணர்வை ஏற்படுத்தும். நீண்ட காலமாக அறிவியல் பிரச்சனைகளை ஆய்ந்து கொண்டிருப்பவருக்கு அறிவியல் உணர்வும், எழுத்துலகில் மூழ்கிக் கிடப்பவருக்குக் கவிதையுணர்வும், இசையில் ஆழ்ந்தவருக்கு இசையுணர்வும் உள்ளுணர்வுகளாக ஏற்படும்.

இருப்பினும், என்ன விளக்கம் சொன்னபோதும் உள்ளுணர்வை அறிவியல் ஆய்வு ஏற்பதில்லை. காட்சி, உற்றுநோக்கல், கணக்கிடுதல், ஒப்பிடுதல் போன்ற கருவிகளால் வரையப்பட்ட வட்டத்துக்குள் அறிவியல் ஆய்வு சுழல்கிறது. ஆனால், உள்ளுணர்வோ அறிவியல் கருவிகட்குள் அடங்காமல் அப்பால் நிற்கிறது. எனவே, அறிவியல் வரையறைகட்கு உட்படாத

உள்ளுணர்வால் விளையும் அறிவை அறிவியல் ஆராய்ச்சிகள் ஒப்புவதில்லை ; பிறரும் மனம் திறந்து ஏற்பதில்லை. உள்ளுணர்வு தனிப்பட்ட மனிதனின் அனுபவமாகத் தோன்றி அவனுள் வளர்ந்து அவனோடு மடிந்து விடுகிறது.

5. சிந்தனையா? அனுபவமா?

அறிவின் மூலங்கள் எனப்படும் மேற்கோள், அனுபவம், சிந்தனை, உள்ளுணர்வு ஆகிய நான்கினுள் மேற்கோள் என்பது கல்வியும் கேள்வியும். ஆகையால் அது அனுபவத்துள் அடங்கும். உள்ளுணர்வு என்பது அறிவியல் வரையறைக்கு அப்பாற்பட்டது. எனவே, அனுபவம், சிந்தனை ஆகிய இரு மூலங்களே அறிவியல் சார்ந்த ஆய்வுக்கு உட்படுகின்றன.

அனுபவத்தால் ஏற்படும் அறிவு துண்டு துண்டானது. மனிதர்களுக்கேற்பவும், சூழ்நிலைக்கேற்பவும் மாறும் தன்மையது. ஆனால், சிந்தனை என்பது மனிதர்கள் அனைவருக்கும் பொது. அச்சிந்தனையால் விளையும் அறிவே பொதுமையானதாக எல்லார்க்கும் ஏற்புடையதாக இருக்கும். எனவேதான், சிந்தனாவாதிகள் சிந்தனையே அறிவுக்கு ஆதாரம் என்றனர்.

பிரான்சு நாட்டின் தத்துவ அறிஞர் தேகார்ட் சிந்தனாவாதிகளின் முன்னோடியாக விளங்கியவர். சிந்தனையொன்றே ஐயத்திற்கு அப்பாற்பட்டது என்பது இவருடைய வாதம். இவர் தம்மைச் சுற்றியுள்ள உலகையும், நடக்கும் நிகழ்ச்சிகளையும் ஐயக்கண் கொண்டு பார்த்தார். இவருடைய வினாக் கணைகட்கு ஈடுகொடுத்து நிமிர்ந்து நிற்க முடியாமல் அவை சரிந்து போயின. "உலகை ஐயுறுவதற்காகத்தான் சிந்திக்க வேண்டும் அப்படிச் சிந்திப்பதற்காகத்தான் இருக்க வேண்டும்"[10] என்ற உணர்வை இவரால் ஐயுற முடியவில்லை. இறுதியாக, "நான் சிந்திக்கின்றேன் ; எனவே தான் இருக்கின்றேன்"[11] என்ற முடிவுக்கு வந்தார். இம்முடிவை நம் தத்துவத்தின் மையப் புள்ளியாகக் கொண்டார். பிற பொருள்களின் இருப்புநிலை மனிதனாலும், மனிதனின் இருப்புநிலை

சிந்தனையாலும் அமைவதால் சிந்தனையே அறிவுக்கு ஆதாரம் என்று உறுதியுடன் கருத்துரைத்தார்.

டச்சு நாட்டைச் சேர்ந்த ஸ்பினோசாவும் சிந்தனாவாத தத்துவ அறிஞருள் முதன்மையானவர். உள்ளுணர்வால் வருவதே உயர்ந்த அறிவென்று உறுதியாக நம்பினார் ஸ்பினோசா. ஆனால், உள்ளுணர்வு அரியது ; எல்லார்க்கும் வாய்ப்பதில்லை. எல்லார்க்கும் கிடைக்கும் அறிவு ஊற்றுச் சிந்தனையே. புலனனுபவத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டு கூறப்படும் கருத்துரைகளை ஸ்பினோசா வன்மையாக மறுக்கிறார்.[12] அறிவுதேடும் முயற்சியில் ஏற்படும் இடர்ப்பாடுகட்கும் குறைகட்கும் புலன்களே காரணமாய் அமைகின்றன. எனவே மெய்யான அறிவைப் பெறச் சிந்தனையொன்றே சிறந்த வழி என்பது இவருடைய வாதம்.

ஜெர்மானியத் தத்துவ அறிஞர் லைபினில் சிந்தனைவழி வராத அறிவு பொதுமை உடையதாக இருக்காதென்கிறார்.[13] 'உண்மை' என்பது புறஉலகிலிருந்து மனத்துக்கு வருவதில்லை ; மனத்திலேயே வித்தாக இருக்கிறது. அது வளர்ந்து மரமாகிறது. நம் மனம் தங்கச் சுரங்கம் போன்றது. பூமியினுள் ஆழ்ந்து கிடக்கும் தங்கத்தைத் தோண்டி எடுத்து ஒளிரச் செய்வதுபோல் மனத்துள் ஆழ்ந்து கிடக்கும 'உண்மை'யை வெளிக்கொணர வேண்டும். உண்மையை வெளிக்கொணரச் சிந்தனைதான் பயன்படுகிறதென்று லைபினிஸ் கருதுகிறார்.

ஆனால், அனுபவமே அறிவைப் பெறும் சிறந்த வழி என்று பல மேலைநாட்டுத் தத்துவ அறிஞர்கள் வாதிடுவர். அவர்களுள் முதன்மையானவர் ஜான்லாக் அவர்களேயாகும். அறிவு மனத்தின் கற்பனையன்று என்றும் அது, புறஉலகினின்று புலன்களின் வழியாக மனத்திற்கு வருகிறதென்றும் அனுபவவாதிகள் கூறுகின்றனர். பிறக்கும்போது எழுதப்படாத வெள்ளைத் தாளாக இருக்கும் மனித மனதில் அனுபவமே அறிவை எழுதுகிறது என்று ஜான்லாக் கூறுகிறார். மனம் பொருள்களைப் பற்றி அறியும் போக்கினை இவ்வாறு விளக்குகின்றார். "ஒரு பொருளைப் பற்றிய கருத்து மனதில்

கருத்துகளை உருவாக்கும் சக்தி கொண்ட பண்புகள் பொருள்களிடம் இருக்கின்றன. இப்பண்புகள் மனத்துள் சென்று கருத்துகளைப் பதிய வைக்கின்றன. புலனனுபவம் இல்லையென்றால் மனதில் இப்பதிவு ஏற்பட வாய்ப்பில்லை[14] என்று அறிவாக்கம் பற்றி ஜான்லாக் கூறுகிறார்.

இதனைப் போன்றே அனுபவத்தை ஏற்கும் பார்க்லி அவர்கள் "அனுபவத்தால் நம் மனத்துக்கு வரும் பொருள்கள்தாம் இருப்பனவாகக் கருதப்படும். மன உணர்வைத் தொடாத பொருள்கள் இருப்பனவாகக் கருதப்படா. எனவே, ஒரு பொருளின் இருப்புநிலை மனஉணர்வைச் சார்ந்தே அமைகிறது"[15] என்று கருத்துரைக்கின்றார். அனுபவத்தைப் புலன்களோடு நிறுத்திவிடாமல் மனஉணர்வுவரை கொண்டு சென்றார். "பொருள்கள் நம் மனத்தில் அனுபவத்தை ஏற்படுத்துகின்றன"[16] என்றார் ஜான்லாக். உணர்வற்ற பொருள்களால் உணர்வை ஏற்படுத்த முடியாது. எனவே, கடவுள் காரணகர்த்தாவாக இருந்து உணர்வுகளை மனதில் ஏற்படுத்துகிறார்"[17] என்று பார்க்லி கூறுகிறார்.

டேவிட் கியூம் அவர்களும் அனுபவமே அறிவின் ஊற்று என்ற கொள்கையுடையவர். உணர்வு, உணர்வு ஒருங்கிணைப்பு, கருத்தாக்கம் என மூன்று படிநிலைகளைக் கொண்டது அறிவாக்கம் என்று கூறுகிறார். அனுபவத்தை அறிவுக்கு ஆதாரமாகக் கொண்டாலும், அனுபவத்தால் அனைத்தையும் அறியமுடியும் என்ற நம்பிக்கை இவருக்கில்லை. அனுபவத்தின் நீட்சியும் பரப்பும் வரையறைக்குட் பட்டது. சிந்தனை கொண்டு பொதுமைக் கருத்துகளை உருவாக்க முடியும் என்பது வெறுங் கற்பனை என்கிறார்.[18] எனவே இவர் பொதுமைக் கருத்துகளையே ஏற்பதில்லை. அவ்வப்போது கிடைக்கும் அனுபவத் துண்டுகளையே மனிதன் அறியமுடியும் என்பது இவரின் கோட்பாடு.

ஜான்லாக், பார்க்லி, டேவிட் கியூம் ஆகிய மூவருமே அனுபவவாதத் தத்துவத்தின் முன்னோடிகள். சிந்தனாவாதத் தத்துவத்தில் உள்ள குறைபாடுகளைச் சுட்டிக்காட்டி அனுபவவாதத் தத்துவத்தைப் பரப்பியவர்கள். வெறும் கருத்துகளை அசைபோட்டு

கற்பனையுலகில் வாழ்ந்த சிந்தனாவாதிகளை உலகியல் நோக்கி ஈர்த்த பெருமை அனுபவவாதிகட்குண்டு என்று நாம் கூறலாம்.

இப்படியாக அனுபவவாதிகள் என்றும், சிந்தனாவாதிகள் என்றும் இரண்டணியாக உலகத் தத்துவ அறிஞர்கள் இருந்தனர். ஆனால் சிந்தனை, அனுபவம் ஆகிய இரண்டின் புணர்ச்சியால் அறிவு பிறக்கிறது என்றதொரு புதிய கோட்பாட்டை உருவாக்கி வைத்தவர் இம்மானுவேல் காண்ட் அவர்களே. சிந்தனாவாதிகளும் அனுபவவாதிகளும் அறிவாக்கத்திற்கு எவையெவை வேண்டும் என்று கூறுகிறார்களோ அது சரி; எவையெவை தேவையில்லையென மறுக்கிறார்களோ அது தவறு. இரு கொள்கைகளையும் ஒருங்கிணைத்து அறிவாக்கப் பிரச்சனைக்கு காண்ட் தீர்வு கண்டார்.[19]

இறுதியாக, மேலைநாட்டில் அறிவின் வாயில்கள் அல்லது மூலங்களாக மேற்கோள், அனுபவம், சிந்தனை, உள்ளுணர்வு ஆகிய நான்கினைக் கொண்டாலும் இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் காணப்படும் காட்சி, கருதல், உரை ஆகிய பிரமாணங்களைப் பற்றியும் மேலைநாட்டு அறிஞர்கள் கருத்துரைத்திருக்கின்றார்கள். அவைகளையெல்லாம் ஒவ்வொரு பிரமாணங்களைப் பற்றி நோக்கும்போது ஊடே காண்போம். இனி இந்திய மெய்ப் பொருளியலின் அறிவாராய்ச்சியியலில் காணப்படுகின்ற அறிவின் வாயில்கள் அல்லது பிரமாணங்களைப் பற்றி நாம் சிந்திக்கலாம். அதற்கு முன் 'பிரமாணம்' என்பதற்கான விளக்கங்களையும் பார்ப்போம்.

இந்தியாவில்

பிரமாணம் என்ற சொல்லிற்குப் பொருள் யாது? என்று நாம் முதலில் காண வேண்டும். 'பிரமாணம்' என்ற சொல்லானது 'அளத்தல்' என்ற பொருளைத் தருகின்ற வேரின் அடியாகப் பிறக்கின்றது. பின்னர், 'எதைக் கொண்டு அளக்கின்றோமோ அது' என்ற பொருளைத் தருவதாகிறது. இச்சொல் அளத்தற்குரிய கருவி

எனவும் பொருள்படும். சுருங்க, இதனை 'அளவை' எனக் குறிக்கலாம். இந்திய மெய்ப்பொருளியல் பிரமாணங்களின் நோக்கம் யாதென அறிவதற்குப் பிரமாணம் என்ற சொல்லின் பொருள் அறிவு துணை செய்யும். நாம் பெறுகின்ற அறிவு சரியா பிழையா என அறிவது பிரமாணத்தின் நோக்கமாகும்.

தற்காலத் தத்துவ சாத்திரத்தின் நோக்கமும் இந்தியத் தத்துவத்தில் பிராமணங்களின் நோக்கமும் ஒன்றாக விளங்குதலை நாம் காணலாம். இவ்வொற்றுமையை மேலைநாட்டு அறிஞராகிய டாய்சன் விளக்குகின்றார்.[20]

'நியாய சூத்திரத்தின்' முதற் சூத்திரத்தின் உரையில் வாத்சியாயனர் மெய்ப்பொருளியலின் நோக்கத்தைத் தெளிவு படுத்தினார். அனுபவத்தில் அமைவனவற்றைப் பிரமாணங்களின் மூலம் ஆராய்ந்து அறிதல் அந்நோக்கம் என வாத்சயாயனார் குறிக்கின்றார்.[21] ஆதலால் பிரமாணம் 'அறிவு பெறுவதற்கு வாயிலாக' விளங்குவது என்ற வரையறை அமைகின்றது. வேறு முறையில் கூறினால், அறிவான் ஒரு பொருளை அறிவதற்குப் பயன்படுத்துகின்ற சாதனம் பிரமாணமாகும். மற்றொரு நியாய வல்லுநர் பிரமாணத்தை 'அறிதற்கு உரிய காரணம்' என்று கருதுகிறார்.[22]

அனைத்தறிவுக்கும் மூவகை நிலைகள் உள. 1) அறிவான் அல்லது பிரமாதா, 2) அறிபொருள் அல்லது பிரமேயம், 3)அறிவு அல்லது பிரமிதி என்பனவாகும் அவை. 'அறிவான்' அறிவனைத்திற்கும் அடிநிலையாக அமைபவன் ஆவான். 'அறிபொருள்' நோக்கி அறிதலாகிய செயல் செலுத்தப் பெறுகிறது; நிகழ்கிறது. அறிதலாகிய செயலின் விளைவு 'அறிவாகும்'. அறிவு ஏற்புடையதாயினும், ஏற்புடையதன்றாயினும் இம்மூன்று கூறுகளையும் உட்படுத்தும். இம்மூன்று கூறுகளை அறிவான், அறிபொருள், அறிவு என்று சுருக்கிக் கூறலாம். காண்பான், காணப்படும் பொருள், காட்சி என வழங்கும் மூன்றும் இப்பாகுபாட்டையே உணர்த்தும்.

சைவசித்தாந்தத்தில் பொருளை ஐயந்திரிபின்றி உள்ளவாறு அறிதல் அளத்தல் எனப்படும். அளத்தல் என்பது ஒரு தொழில் அல்லது நிகழ்ச்சி. அதற்கு வேண்டிய உபகரணங்கள மூன்றாகும். அவை அளப்பவன், அளவை, அளக்கப்படும் பொருள். இவை முறையே பிரமாதா, பிரமாணம், பிரமேயம் என்றழைக்கப்படும். அளந்தறியும் அறிவே பிரமிதி எனப்படும். எனவே, அளப்பவன், அளத்தற்குரிய கருவி, அளக்கப்படும் பொருள் என்னும் மூன்றினாலும் அளத்தல் நிகழும்.

அறிவின் வாயில்கள் எனப்படும் பிரமாணங்களை இந்திய மெய்ப்பொருளியலறிஞர்கள் பலவகைப்படுத்திக் கூறுவர். அவைகளைப் பற்றிப் பார்ப்பதற்குமுன் பிரமாணம் என்றால் என்ன என்பதற்கான விளக்கங்களை நாம் பார்க்கலாம். 'பிரமாணம்' என்னும் வடமொழிச் சொல்லின் நேர்த் தமிழ்ச்சொல் அளவை என்பதாகும். பிரமாணம் என்பது 'சிறப்பு' என்னும் பொருளைத் தரும். 'பிர' என்ற முன்னொட்டுடன். 'அளவிடப்படுதல்' என்ற பொருளில் வழங்குகிற 'மாணம்' என்ற சொல் சேர்ந்து 'பிரமாணம்' என வரும். ஆதலின் பிரமாணம் என்றால் சிறப்பாக அளவிடுதல் என்று கூறலாம்.[23] பிரமாணம் என்னும் சொல்லியல்பு பிரமாகரணம், பிரமாணம் என உரைக்கப்படும். 'பிரமா' அல்லது 'பிரமை என்பது மெய்யறிவு. 'கரணம்' எனில் மெய்யறிவை எய்துவிக்கும் சிறந்த கருவி.[24]

பொதுவாக, இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் பிரமாணம் என்பது உண்மையறிவை அடைவிக்கும் கருவி என்றே சொல்லப் படுகிறது. மெய்யறிவின் வாயில்தான் அது. இப்பிரமாணத்தை விடுத்து அறிவு, வருவதற்கான வாய்ப்பே இல்லை. பொருள்களைப் பற்றிய அறிவினைத் தருவதே பிரமாணங்களேயாகும். எனவே உண்மையறிவின் காரணமாகிறது. பிரமாணம் என்பது பொருள் களுடன் உண்மையான தொடர்பினைக் கொண்டுள்ளது. எப்படியெனில் காலம், இடம், சூழ்நிலை ஆகியன மாறினாலும் பொருள்களின் இயற்கைத் தன்மை மற்றும் குணநலன்கள் யாவற்றையும் எப்பொழுதும் பிரமாணங்களே வெளிப்படுத்துகின்றன. எனவே, பிரமாணம் என்பது பிரமா எனப்படும் உண்மையறிவை

வெளிப்படுத்தும் கருவியாகவும் காரணமாகவும் இருப்பது புலப்படும்.[25]

மேலும் பிரமாணம் என்பதை இணையற்றதாய செயற்படுத்தும் காரணம் என்று வலியுறுத்துவர். இந்நிலையில் பிரமாணம் என்பது சட மற்றும் உள்ளத்தியல் நிலைகளின் ஒருவித தொகுதி என்றும் அதுவே பொருளைப் பற்றிய மெய்யறிவை வெளிப்படுத்தும் செயற்காரணமாக விளங்குகிறது என்றும் கூறுவர். இத்தொகுதியில் குறிப்பிட்ட சிறப்பு நிலைகள் இருக்குமேயன்றி இடம், காலம் போன்ற பொதுநிலைகள் இருக்காது.[26]

இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் வைசேடிகள், பிரமாணத்தை இணையற்ற செயற்காரணமாக விளக்குகிறது. இது நேரிடை அறிவிற்கும் நினைவிற்கும் பொருந்தும் என்றும் சொல்கிறது. மேலும் வைசேடிகள் நினைவையும் காட்சியளவை மற்றும் அனுமானத்தினைப் போன்று ஒரு பிரமாணமாகவே கொள்கிறது.[27] ஆனால் நிச்சய தரிசனம் நேரிடை அறிவிற்கே பிரமாணங்களைக் கூறுகின்றது.

சமணம், பிரமாணம் என்பது பொதுவாக ஓர் அறிவு என்றும், அது தன்னையும் பொருளையும் மறுப்பிற்கு இடமின்றி வெளிப்படுத்துகிறது என்றும் தெளிவுப்படுத்துகிறது. அத்துவிதமும் பிரமாணத்தைச் செயற்படுத்தும் காரணமாகவே விளக்குகிறது. பௌத்தம், பிரமா என்பது நடைமுறைக்குட்பட்ட பயன்தரும் அறிவு என்றும் அவ்வறிவினைத் தரும் வாயிலே பிரமாணம் என்றும் கூறும். சௌத்திராதிகளும் வைபாடியர்களும் பிரமாணம் என்பது பொருளின் உள்ளடக்கம் என்பர். ஆனால் யோககாரர்கள் பிரமாணம் என்பது பொருள்களை வெளிப்படுத்தும் ஒன்று என்றும் ஆனால் அந்த வெளிப்பாடு உணர்வுநிலை வழிபட்டதாய் தான் இருக்கும் என்றும் வலியுறுத்துகிறது.[28]

சிவாக்கிரகயோகி அவர்களின் சிவபரிபாசையில் பிரமாணம் என்பது பற்றிய பல்வேறு விளக்கங்கள் காணப்படுகின்றன.[29] அதன்படி பௌத்தர்கள் பிரமாணம் என்பதை ஏற்புடைமை யின்மையைத் தராமல் எந்த ஒன்று இருக்குமோ அதனின்

அறிவாற்றலே என்கிறார்கள். பிரபாகர மீமாம்சகர்கள் அனுபவத்தையே பிரமாணம் என்கின்றனர். ஆனால், இது நினைவு என்பதிலிருந்து வேறுபட்டதாகும். பாட்டமீமாம்சம் , தெரியாதப் பொருளை உறுதிப்படுத்துவது தான் பிரமாணம் என்கிறது. நியாய தரிசனமானது பிரமாணம் கருவியாகவோ அல்லது மெய்யறிவின் நிலையிடமாகவோ இருக்கும் என்கிறது.

ஆனால், நியாய சூத்திரத்தின் பாடியக்காரரான வாத்சயாயனார் பிரமாணம் என்பது பொருளைப் புரிந்துக் கொள்வதற்கான வழியே என்கிறார்.[30] மத்துவர், பிரமாணம் என்பது எப்போதும் மெய்யறிவுடன் சேர்ந்தே இருக்கும் என்கிறார். அதே சமயம் பிரமாணமானது அறிவு இருக்குமிடமான ஆன்மா, அறிவினை அடைவிக்க உதவும் பலக்கருவிகள் ஆகியவற்றுடன் இணைந்தே இருக்கும் என்றும் கூறுவர். விசிட்டாத்துவிதம் பிரமாணம் என்பது மெய்யறிவைத் தரும் காரணம் என்கிறது.

எந்த உறுதியான அறிவும் பிரமாணத்தையே சார்ந்துள்ளது என்று சைவசித்தாந்தம் வலியுறுத்தும். ஆனால் சைவசித்தாந்தம் பிரமாணம் என்றாலே ஆன்ம சித்சத்திதான் என்று கூறி விளக்குகிறது. பொருள்களை, 'அளவுகோல், நிறைகோல், மரக்கால்' முதலிய வேற்றுமைக் கருவிகளாலும், 'கண், காது' முதலிய ஒற்றுமைக் கருவிகளாலும் அளந்த போதிலும், முடிவாக அறிவினாலேயே துணிய வேண்டும்.[31] அதனால், ஒவ்வொருவருக்கும் அவரவரின் ஆன்ம சித்சத்தியே உண்மையான பிரமாணமாக அமையும். ஆன்ம சித்சத்தி எனில் உயிரின் அறிவாற்றல் எனப்படும். மற்றைய கண் முதலிய ஒற்றுமைக் கருவியும், அளவுகோல் முதலிய வேற்றுமைக் கருவியும், அறிவாற்றலின் வழிநிற்கும் பொதுவான பிரமாணங்களாகும்.

தார்க்கிகர்கள், கண் முதலிய ஐம்பொறிகளையே பிரமாணம் எனக் கூறுவர். மேற்கூறிய காரணத்தாலும், கண் முதலிய பொறிகளும் அறிவாகிய வேறொரு பொருளால் அளக்கப்படுதலாலும், தான் மற்றொன்றினால் அளக்கப்படாததாய் தன்மையும், பிறவற்றையும் தானே அளப்பதாய் உள்ளது எதுவோ? அதுவே

உண்மை அளவையாகும்.[32] எனவே, தார்க்கிகர்களின் கூற்றுப் பொருந்தாது. ஆதலின் உயிரின் அறிவாற்றலான ஆன்ம சித்சத்தியே பிரமாணம் எனக் கூறுகின்றது சைவ சித்தாந்தம்.

1. வகைகள்

இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் பிரமாணங்கள் பத்து வகைப்படும் என்பர். காட்சி, கருதல், உரை, இன்மை, பொருள், ஒப்பு என ஆறுவகைப்படும் என்பர் ஒரு சாரார். அவற்றோடு ஒழிபு, உண்மை, வழக்கு, இயல்பு என்னும் நான்கினைக் கூட்டிப் பத்து வகைப்படும் என்பர் பிறிதொரு சாரார். இப்பத்துவகை அளவைகளும் முறையே பிரத்தியட்சம், அனுமானம், ஆகமம், அபாவம், அருத்தாபத்தி, உபமானம், பாரிசேடம், சம்பவம், ஐதிகம், சுபாவம் எனக் கூறப்படும்.

இப்பத்து வகைகளில் உலகாயதம் பிரத்தியட்சத்தை மட்டும் ஏற்றுக் கொள்கிறது. பௌத்தமும் வைசேடிகமும் பிரத்தியட்சம் மற்றும் அனுமானத்தை அளவைகளாக ஏற்றுக் கொள்கின்றன. சாங்கியம், இவ்விரண்டுடன் ஆகமத்தைச் சேர்ந்து மூன்றாக கொள்கின்றன. நியாயம் இத்துடன் உபமானத்தைச் சேர்த்து நான்கு என்கிறது. பிரபாகர மீமாம்சமும் வேதாந்தமும் சுபாவத்தையும் சேர்த்துக் கொள்கிறது. பௌராணிகர்கள் சம்பவத்தையும் ஐதீகத்தையும் சேர்த்துக் கொள்கின்றனர். இவ்வகைகளை மறைஞான தேசிகர் அவர்கள் தெரியப்படுத்துகிறார்.[33] ஆனால், சிவாக்கிரக யோகிகள், பௌராணிகர்கள் பாரிசேடத்தையும் சுபாவத்தையும் சேர்த்துக் கொண்டு பத்து வகைகளைக் கொடுப்பதாகக் கூறுகின்றார்.[34] பிரமாணங்களின் வகைகளைப் பற்றி மணிமேகலையும் குறிப்பிடுகின்றது.[35]

சைவசித்தாந்தம் 'இன்றியமையாத பிரமாணங்களை விலக்குதலும் தவறு ; சிறுசிறு வேறுபாடு கொண்டு பிரமாணங்களைப் பலவாக விரித்தலும் தேவையற்றது' எனக்கூறி, மூன்று பிரமாணங்கள் இன்றியமையாதன எனவும், அவற்றிற்கு வேறாகச் சொல்லப்படும் பிரமாணங்கள் அனைத்தும் அம்மூன்றிலே அடங்கிவிடும் எனவும்

கொள்கின்றது. சைவ சித்தாந்தங்கூறும் இன்றியமையாத பிரமாணங்கள் காட்சி, கருதல், உரை என்னும் மூன்றுமாகும். ஆனாலும் இம்மூன்று பிரமாணங்களும் சைவசித்தாந்தம் கொள்கின்ற துணைப் பிரமாணங்கள்தான் ; ஏனெனில் அது ஆன்ம சித்சத்தி ஒன்றையே உண்மைப் பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்கிறது.

இதனைப் போன்று பிற தத்துவப் பிரிவுகள் கொள்கின்ற பிரமாணங்களை சைவசித்தாந்தம் உபசாரப் பிரமாணங்களாகவே கருதுகின்றது. ஒரு கருத்தினை இரண்டு வகையாகக் கூறலாம். ஒன்று உண்மையாகக் கூறுவது; பிறிதொன்று உபசாரமாகக் கூறுவது. உபசார வார்த்தையெனில் அருகில் வைப்பது என்ற நிலையில் சொல்வது. அதாவது ஏறக்குறைய சரி என்ற கருத்தில் கூறுவதாகும். உபசாரத்தைச் சார்பு என்ற நிலையிலும் கொள்ளலாம். இந்நிலையில்தான் சைவ சித்தாந்தம், நியாயமும் பிற இந்திய மெய்ப்பொருளியல் பிரிவுகளும் கூறுகின்ற பிரமாணங்களை உபசாரப் பிரமாணங்களாகக் கொள்கிறது எனலாம்.

சைவசித்தாந்த கொள்கின்ற ஒரே உண்மைப் பிரமாணமான ஆன்ம சித்சத்தியைப் பற்றி பார்ப்பதற்கு முன் மூன்று இன்றியமையாத பிரமாணங்களான காட்சி, கருதல், உரை ஆகியனக் குறித்து விரிவாகவும், பிற பிரமாணங்களைப் பற்றிச் சுருக்கமாகவும் இப்போது காண்போம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. க. நாராயணன், மே.கா.நூ. பக்.75
2. மேலது, பக்.81
3. *மணிமேகலை*, 27. 19-24
4. இச்சொற்கள் தமிழிலக்கியங்களில் பழகி வரும் பல இடங்களிலும் சிந்தித்து முடிவுக்கு வருதல் என்ற பொருளைத் தருகின்றன.

5. நின்னுணர்ந்து அறியுநர் என்னுணர்ந்து கூற -புறம், 391.14.

6. க.நாராயணன், மு.கா.நூ. ப.88

7. மேலது, ப.88

8. அகக்கருவிகள் : மனம், புத்தி, சித்தம், அகங்காரம்.
புறக்கருவிகள் : (அ) ஐம்பொறிகளான மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி. (ஆ) தொழில் பொறிகளான வாய், கை, கால், மலவாய், கருவாய்

9. க.நாராயணன், மு.கா. நூ.ப.89

10. பதினேழு, பதினெட்டு ஆகிய நூற்றாண்டுகளில் டேகார்ட், ஸ்பினோசா, லைப்னிட்ஸ் ஆகியோர் தத்துவப் பிரச்சினைகளையே பெரிதும் கருதினர். அவர்களால் அறிவு அளவை இயலைக் குறித்த பிரச்சினைகள் இடையிடையே தான் கருதப் பெற்றன.

11. ராகுல சாங்கிருத்தியாயன், மு.கா. நூ.ப.51

12. டேகார்ட், ஸ்பினோசா, லைப்பினிட்ஸ் ஆகிய மூவரும் தத்துவ உலகில் அறிவுவழிக் கொள்கையினர்.

13. க.நாராயணன், மு.கா.நூ.ப.93

14. மறுமலர்ச்சி இயக்கத்திற்குப் பிறகு ஜான் லாக் அவர்களால் அறிவு அளவையியலுள் எழுகின்ற பிரச்சினைகள் தத்துவ உலகில் முக்கியத்துவம் பெறலாயின.

15. ராகுல் சாங்கிருத்தியாயன், மு.கா. நூ.ப.59

16. நம்முடைய அனுபவம் தனித்தனிப் புலப்பதிவுகளை உடையன என்றும், அவற்றிடையே தொடர்புடையன என்றும் லாக் கூறினார்.

17. பதிவுகளைப் பாகுபடுத்திக் காணுகின்ற பகுப்பாய்வு முறையினை லாக் பார்க்லி ஆகிய இருவரும் பயன்படுத்தினர்.

18. க. நாராணன், மு.கா.நூ.ப.94

19. மேலது, ப. 94

20. இர.இராமானுசாச்சாரி மு.கா. நூ.ப.20

21. N.K. Devaraja, An Introduction to Sankara's *Theory of Knowledge*, p.35.

22. Ibid., P.35.

23. *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, தொகுதி மூன்று, ப.206

24. மேலது, ப.206.

25. பிரமாணம் என்ற சொல்லுக்கும், அளவை என்ற சொல்லுக்கும் அளத்தற்குரிய கருவி என்பது பொருள்

26. இர. இராமானுசாச்சாரி, மு.கா.நூ.ப.5.

27. C.D. Bijalwan, op.cit., p.2.

28. Ibit., p.3.

29. R. Balasubramanian (Ed.), *The Saivaparibhasa of Sivagrayosin*, pp 3-12

30. Satish Chandra Chatterjee, *The Nyaya Theory of Knowledge*, p.5.

31. சி. அருணை வடிவேலு முதலியார், *சித்தாந்த வினா விடை*, ப.18.

32. மேலது, ப.19.

33. V.A. Devasenapathi, *Saiva Siddhanta*, p.18.

34. Ibid., p.18.

35. *மணிமேகலை*, 27 ஆம் காதை: 45-472

இயல் 5

சைவ சித்தாந்தத்தின் பிரமாணங்கள்

சைவ சித்தாந்தம் காட்சி, கருதல், உரை என்னும் மூன்றுமே சிறப்புடை அளவைகளென ஏற்றுக் கொள்கிறது. காட்சிப் பொருளை உணர்வதற்குக் காட்சியளவையே போதும். கருத்துப் பொருளை உணர்வதற்குக் காட்சிக்கு மேற்பட்ட கருதலளவை வேண்டும். கேள்விப் பொருளை உணர்வதற்குக் காட்சியளவையும் கருதலளவையும் பயன்பட மாட்டா. அவற்றிற்கு மேற்பட்ட உரையளவை வேண்டும். ஆகவே, இம்மூன்றுமே இன்றியமையாத அளவைகள் எனச் சைவசித்தாந்தம் கொள்ளுகிறது; ஏனைய அளவைகள் இம்மூன்றனுள் அடங்கும் எனவும் கருதுகிறது. அம்மூன்று இன்றியமையாத அளவைகளைப் பற்றி இப்போது காண்போம்.

காட்சியளவை

காட்சியளவை அல்லது பிரத்தியட்சப் பிரமாணம் என்பது, 'இது குடம் ; இஃது ஆடை' என்றாற் போலக் கண் முதலிய பொறிகள் வாயிலாகப் பொருள்களைப் பொருந்தி நின்று உணரும் உணர்வு. எனவே மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்னும் ஐந்து இந்திரியங்களின் வாயிலாக அறிவது வாயிற் காட்சி அல்லது இந்திரியக் காட்சி என்று வழங்கும். இது புலன்வழி அறிவாகும். பொருள்களுடன் பொறிகளுக்கு ஏற்படும் தொடர்பு, அவற்றை மனத்துடன் தொடர்பு கொள்ளத் தூண்டுகிறது, மனத்திற்கும் ஆன்மாவிற்கும் ஏற்படும் தொடர்பு ஆன்மாவினிடத்தே அறிவை உண்டாக்குகிறது என்பர்.

புலன்களில் முதலில் பதிவுகளே ஏற்படுகின்றன. பின்னர்,

புலப்பதிவுகள் வகைப்படுத்தப்பெற்ற வெவ்வேறு பொருள்கட்கு உரியனவாக அறியப் பெறுகின்றன. புலப்பதிவுகளின் விளக்கமே காட்சி எனப்படும். இதனை இந்திய மெய்ப்பொருளியல் பிரத்தியட்சம் என்று வழங்கும். காட்சி எவ்வாறு நேர்கிறது? இந்திரியத்திற்கும் அதற்குரிய பொருளுக்கும் தொடர்பு ஏற்படும்போது காட்சி ஏற்படுகிறது. புலன்களின் வாயிலாக அமையும் காட்சி பிறிதொன்றின் உதவியை நாடாது, நேராக, உடனாக அறிவை அளிக்க வல்லதாகும். உடனாக அறிவனவற்றை உணர்த்துகின்ற இந்த அம்சமும் காட்சியின் இயற்கையாகும். ஆதலால், பிரத்தியட்சம் உடனாக அறியும் அறிவு என்று கங்கேசர் விளக்குகின்றார். ஓர் எடுத்துக்காட்டின் வாயிலாக இவ்வுண்மையை அறிவோம். நமக்கு எதிரில் ஒரு மரம் ஓங்கி வளர்ந்துள்ளது. பிறபொருள்களும் நமக்கு முன்னாள் உள்ளன. இப்பொருள்களை நோக்கித் தனித்தனியே இது மரம் என்றும், இது படம் என்றும், இது சுவர் என்றும் உணரும்போது மற்றவற்றின் துணையின்றி நாம் பொருள்களை நேராக அறிகிறோம். இது நேர்க் காட்சியாகும்.

மற்றைய பிரமாணங்கள் ஒன்றின் வாயிலாகவே தொழிற்படுகின்றன. அனுமானம், உபமானம், சப்தபிரமாணம் ஆகியவை முறையே மேற்கோள்கள், ஒப்புமை, மரபு, ஆன்றோர் மொழி ஆகியவற்றை அடிப்படையாக வைத்தே தொழிற்படுவனவாகும். ஆனால், பிரத்தியட்சமோ நேராக, உடனாக அறியவல்லதாகும். இவ்வேற்றுமையை உணர்த்தவே அறிவை 'பரோக்ஷ' ஞானம் என்றும் 'அபரோக்ஷ' ஞானம் என்றும் இருவகைப்படுத்தினர்.[1] முன்னது ஒன்றின் மூலமாகப் பெறும் அறிவு என்றும், பின்னது நேராக எழும் அறிவு என்றும் கூறுவர். ஐவகைப் பொறிகளின் மூலம் ஐம்புலன்கள் புறஉலகோடு கொள்கின்ற உறவால் எழுகின்ற அறிவு புறஅறிவாகும். இதனை 'பாஹ்ய ஞானம்' என்பர்.[2] மேலும், அந்தக் கரணம் ஆகிய மனத்தின் வாயிலாக அகத்து அறியும் அறிவு 'அந்தர் ஞானம்' எனப்படும்.

புலனறிவு இரண்டு வகைப்படும் என்பர். ஒன்று தீர்மானிக்க முடியாதது; மற்றொன்று தீர்மானிக்கக் கூடியது. பொருள்களின்

தன்மையை அல்லது குணங்களைத் தீர்மானிக்க முடியாமலிருந்தால், அது தீர்மானிக்க முடியாத புலனறிவு; எடுத்துக்காட்டு : "இது ஏதோ ஒரு பொருள்". பொருள்களின் தன்மையைத் தீர்மானிக்க முடிந்தால் அது தீர்மானிக்க முடிகிற புலனறிவு ; எடுத்துக்காட்டு : "இவன் நிறம் கருப்பு," "இது ஒரு நாற்காலி".

புலனறிவு மேலும் இரண்டு வகையாகப் பிரிக்கப்படுகிறது. அதாவது, அழியாதது என்றும், அழிவது என்றும் பிரிக்கப்படுகிறது. முதலாம் பிரிவில் இறைவன் சேர்க்கப்படுகிறார். இரண்டாம் பிரிவில் மனிதனும் மற்ற உயிரினங்களும் சேர்க்கப்படுகின்றன. இரண்டாம் பிரிவானது சவிகற்பம், நிர்விகற்பம் என்றும் பிரிக்கப்படும். இன நிறைவுரை (சாதி) கன்மம், பெயர் எனப் பகுத்துரைக்கப்படுகிறதான பகுத்துணர்வுக் காட்சியைச் சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் என்றும், தெளிவாக அறியப்படாதது எழுவாய்க் காட்சி, நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சம் என்றும் பொதுமைக்காட்சி என்றும் அழைக்கப்படும். சவிகற்பப் பிரத்தியட்சத்தை மானதக் காட்சி என்பாரும் உளர்.[3]

மேலும், இக்காட்சியளவையை வாயிற்காட்சி எனவும் வெளிமுறைக் காண்டல் எனவும் வழங்குவர். உள்முறைக் காண்டலாவது புலன்களால் அறிய முடியாதவற்றை அறிவிப்பதாகும். இவற்றைத் தவிர விசேடக் காண்டல் எனப்படும் பிரத்தியா சத்தி என்னும் காட்சியையும் இந்திய அளவையியலறிஞர்கள் ஏற்றுக் கொண்டிருந்தார்கள். 1. மனிதர்கள் ஆறறிவு படைத்தவர்கள் ; இறப்பவர்கள் என்னும்போது காணப்படுகின்ற பொதுமைப் பண்பு ; 2. அம்மலர் மிக மிருதுவாகக் காணப்படுகிறது. பனி குளிர்ச்சியாகக் காணப்படுகிறது என்னும்போது கண்ணால் காணவியலாத தன்மையைக் கண்டதாக அறிதல் ; 3. உள்ளுணர்ச்சியால் அல்லது விசேட ஆற்றலால் கடந்த, நிகழ், எதிர்காலங்களை அறிவதும் கண்ணுக்கெட்டாதனவற்றை, தொலைதூரத்தில் இருப்பனவற்றை அறிவதும் ஆகிய மூவகை விசேட முறைக் காண்டலை அவர்கள் ஏற்றிருந்தனர்.

இனி, தீர்மானிக்க முடிகிற புலனறிவு, இலௌகீகம் அல்லது

சாதாரணமான என்றும், அலௌகீகம் அல்லது அசாதாரணமான என்றும் இரண்டாகப் பிரிக்கப்படுகின்றது. இலௌகீகப் பிரத்தியட்சம் ஆறு வகைப்படும். அவை மூக்கின் வழியாக அறிகிற அறிவு, நாவின் வழியாக அறிகிற அறிவு, கண்களால் தெரிந்து கொள்ளுகிற அறிவு, உணர்வினால் ஏற்படுகின்ற அறிவு, செவிகளால் அறிந்து கொள்கிற அறிவு, மனதினால் அறிகின்ற அறிவு எனப்படும்.

மூக்கின் வழியாக மணமும், நாவின் வழியாகச் சுவையும், கண்களின் வுழியாக நிறங்களும், உருவங்களும், காதின் வழியாக ஒலியும், மெய் (உணர்வு) வழியாக பருமனான தன்மையும் மெல்லிய தன்மையோடு சூடு, குளிர்ச்சி ஆகிய நிலையும் அறியலாம். மனதின் வழியாக இன்பம், துன்பம், ஆசை, பகை முதலியவற்றை அறியலாம். இவை உணர் கருவிகள் எனப்படும்.

அசாதாரணமான புலனறிவைச் சாமானிய இலட்சணம், ஞான இலட்சணம், யோகசா என மூவகையாகப் பிரிக்கலாம்.[4] சாமானிய இலட்சணம் என்பது பலவகைக் கிளையாயுள்ள பொருள்களின் தொகுதியை அறிவது. அதாவது, ஒரு பசுவைப் பார்க்கும்போது அதனைப் பற்றிய விவரங்களைப் பொதுவாக அறிவது. ஞான இலட்சணப் பிரத்தியட்சம் என்பது ஒரு பொருளின் தன்மையைத் தூரத்தில் கண்டபொழுதே அறிவது. அதாவது, பனிக்கட்டியைப் பார்த்தவுடன் அதன் குளிர்ச்சியை உணர்வது. குளிர்ச்சியை உணரும் தன்மை கண்களுக்குக் கிடையாது. ஆகையினால், இது ஒரு சாதாரண பொதுநிலை கடந்த அறிவு. யோகசா பிரத்தியட்சம் என்பது பொதுநிலை கடந்ததும் அசாதாரணமானதுமான யோகிகளின் புலன் கடந்த அறிவு.

இதுவரை இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் காட்சியளவை எனப்படும் பிரத்தியட்சப் பிரமாணம் பற்றிப் பொதுவாக வழங்குவனவற்றை நாம் கண்டோம். இனி, சைவசித்தாந்தம் காட்சியளவையைக் குறித்து கூறுவனவற்றைக் காண்போம்.

காட்சி என்பதை இரு வகைகளில் மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்களும், உளவியல் அறிஞர்களும் பயன்படுத்துவர். காண்டல்

என்றால் இருப்புநிலை உடைய பொருள்களை மட்டுமின்றி இருப்புநிலையற்ற பொருள்களைப் பார்க்க முடியும் என்று ஒரு வகையில் சிலர் பயன்படுத்துவர். இவர்கள் உண்மைக் காட்சி என்பதையும் பொய்க்காட்சி என்பதையும் வேறுபடுத்திக் கூறுவர். மற்றுமொரு வகையில் காண்டல் என்பது இருப்புநிலையுள்ள பொருள்களுக்குத்தான் அமையும் என்றும் இல்லாத பொருள்களைப் பார்க்கவியலாது என்று கூறும் பிரிவினர் உள்ளனர். ஆனால் சைவ சித்தாந்தம் முதல் பிரிவினரின் கருத்துக்களைத் தான் ஏற்கிறது.

இருப்பினும் சைவசித்தாந்திகளுக்கு காண்டல் தொடர்பாக இரண்டு சிக்கல்கள் தோன்றின. காட்சியின் இயற்கைத் தனமையைக் குறித்ததும், உணர்வுடன் அதற்குரிய தொடர்பினையும் குறித்ததுமான பிரச்சனை முதலாவதாகும். காணப்படும் பொருளுக்கும் காட்சிக்குதவும் புலனுணர்வுகளுக்குமிடையே உள்ள உறவினைக் குறித்ததே இரண்டாவது பிரச்சனையாகும்.

காட்சி என்பது ஒரு பொருளை முழுமையாகப் பார்ப்பது; துண்டு துண்டாகப் பார்ப்பதன்று. ஒரு பொருளின் ஒரு பகுதியைத்தான் காட்சி காண்கிறதெனில் அப்பகுதியை அது முழுமையாகப் பார்ப்பதாகப் பொருள்படும் ஒரு பொருளை நாம் காண்கிறோம் என்கிறபோது அதன் பின்பகுதியை, உள்பகுதியைப் பார்க்கவில்லை என்று கூறுதல் கூடாது, பொருளின் மேற்பகுதியை உணர்ந்தாலே அது அப்பொருளை முழுமையாக காண்பதற்கான வழிமுறைதான். ஆதலின் உணர்வுகளிலிருந்துதான் காட்சி அமையும் என்பதாகிறது. ஆனால், இக்கருத்தினை மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள் பலர் மறுப்பர். சைவ சித்தாந்தம் காட்சி என்பது முழுமையானது என்பதை எதிர்க்கவில்லை. ஆனால் உணர்வுகளிலிருந்துக் காட்சிக்கு வருவதற்கு வழிமுறைகள் இருக்கின்றன என்பதையும் இது மறுக்கவில்லை. சைவ சித்தாந்தம் அந்த வழிமுறைகளிலுள்ள மூன்று முக்கிய இடை நிலைகளை எடுத்துக் கூறுகிறது. சைவ சித்தாந்தத்தின் கருத்துப்படி உணர்விற்கும் காட்சிக்கும் இடையே முன்னறி கூற்று அல்லது உய்த்துணர்வு, ஐயம், காட்சியின் ஒழுங்கமைவு ஆகிய மூன்று இடைநிலைகள் உள்ளன.[5]

சைவ சித்தாந்திகளைப் பொறுத்தமட்டில் உணர்தல் என்கிற நிலைகள் புலன்களுக்குப் புலப்பொருள்கள் முழுமையாகத்தான் தரப்படுகின்றன ; பகுதி பகுதியாகவோ துண்டு துண்டாகவோ தரப்படுவதில்லை. கொடுக்கப்படும் புலப்பொருள்களின் உணர்ச்சித் தொகுதி பல்கூட்டானதாகவும் தெளிவற்றதாகவும் இருக்கும். இதுவே, உணர்வு என்று வரையறுக்க முடியாததாகவும் இருக்கும். இந்நிலையில் முதன்மைக் குணநலன்களான வடிவம், இயக்கம் ஆகியவைகளைப் பற்றியும் அல்லது துணைமையான குணநலன்களான நிறம், சுவை ஆகியவைகளைப் பற்றியுமான வேற்றுமைகளை ஏற்படுத்திக் கூறமுடியாது. இவ்விரு குணநலன்களும் ஒருமித்தே புலப்பொருள் உணர்வுத் தொகுதியாக தரப்படுகின்றன.

உணர்தல் என்பது சைவ சித்தாந்தத்தின்படி புலன்களின் செயலே, அது தெளிவற்றதும், தீர்மானிக்க முடியாததுமான அறிவின் வடிவத்தையே தருகின்றது. 'ஒரு பொருள் இருக்கிறது' என்கிற ஒரு அறிவு அப்போது இருக்கும். இப்படிப் புலன்கள் தருகின்ற உணர்வுத் தொகுதியை அகக்கருவிகளில் ஒன்றான 'சித்தம்' செயல் படுகின்றபோது அதற்குப் பொருளின் ஒரு பகுதியையோ அல்லது சில கூறுகளோதான் கொடுக்கப்படுகிறது. ஆதலின் அவற்றைக் கொண்டு 'இன்ன பொருள்தான் இது' என்று தீர்மானிக்க முடியாதநிலை தோன்றுகிறது, அப்போது 'சித்தம்' நினைவிலிருந்து, இந்தெந்த உணர்வுத் தொகுதிகள் இந்தெந்த பொருள்களுக்குரியன என்ற நினைவிலிருந்து, பொருளை ஊகித்து அறிகிறது. ஆதலின் 'சித்தம்' என்பது முன்னறி கூற்று அல்லது உய்த்துணர்வு என்ற நிலையில் கொடுக்கப்படும் பொருள்களை 'இது குடம்', 'இஃது ஆடை' என்று ஊகித்துணர முடிகிறது.

இனி அடுத்து வருவது ஐயம். இதன் வழிமுறையைச் செய்வது அகக் கருவிகளில் ஒன்றான 'மனம்' ஆகும் 'இது குடந்தானா?', 'இது ஆடைதானா?' என்ற ஐயத்தினை 'மனமே' தோற்றுவித்து பொருளை முழுமையாக தீர்மானிக்கும்படி செயல்படுகிறது. இதன்பின் இன்னொரு அகக்கருவியான 'அகங்காரம்' 'இப்பொருள் இதுதான்' என்று உறுதிப்படுத்தும் வண்ணம் செயல்படுகிறது. இறுதியாக

நான்காவது அகக்கருவியான 'புத்தி' செயல்பட தொடங்குகிறது. காட்சியின் வழிமுறைகளை இதுதான் முழுமைப்படுத்துகிறது. இக்கருவிக்குத்தான் வேற்றுப்படுத்திப் பார்க்கும் ஆற்றலும், கொடுக்கப்பட்ட பொருளில் இன்னமும் தீர்மானிக்க முடியாதபடி உள்ள உணர்வுத் தொகுதியையும் அறிந்து 'இப்பொருள் இதுதான்' என்று உறுதிப்படுத்திக் கூறும் ஆற்றலும் இருக்கின்றன.

எனவே, காட்சியளவையில் இந்நான்கு அகக்கருவிகளும், தொழிற்படுகின்றன. அகக்கருவிகளாகிய அந்தக் கரணங்களை, 'மனம், புத்தி,சித்தம், அகங்காரம்' எனப் பொதுவாகக் கூறினும், அவற்றின் தோற்றம் சித்தம், மனம், அகங்காரம், புத்தி என்னும் முறையிலேயே அமைந்து கூறுவர்.[6]

'சித்தம்' என்பது ஆன்மா ஒன்றைச் சிந்திப்பதற்குக் கருவியாய் இருப்பது. 'மனம்', புறக் கருவிகளாகிய மெய், வாய், கண், மூக்கு, செவி என்னும் ஐம்பொறிகளால் (பஞ்சேந்திரியங்களால்) கவரப்பட்ட ஊறு, சுவை, உருவம், நாற்றம், ஓசை (பரிசம, ரசம், ரூபம், கந்தம், சத்தம்) என்னும் புலன்களை (விடயங்களை) ஆன்மாப் பற்றுதற்கும், 'பின் புத்தி'யால் நிச்சயிக்கப்பட்டவற்றை நினைவில் வைத்துக் கொள்ளுதற்கும் உரிய கருவியாகும். முன்பு இன்னது எனப் புத்தியால் நிச்சயித்து அறியப்பட்ட பொருளின் பெயர், சாதி, குணம், கன்மம் உடைமை என்பவற்றின் நினைவு மனத்தின்கண் தங்கிக் கிடப்பதால், அப்பொருளேயாயினும், அதனோடு ஒருங்கொத்த அவ்வினப் பொருளாயினும் மீளப் புறக் கருவிகட்குப் புலனாகும்போது மனம் அதனை 'இது யாதோ' என அவாய் நின்று, பெயர் முதலிய முன்னை நினைவோடு ஒப்பிட்டு, 'இது இன்ன பொருள் போலும்' எனப் பொதுவாக நினைத்தும், பின் 'இது அப்பொருள்தானே என ஐயுற்றும் நிற்கும்.

'இது இன்ன பொருள் போலும்' எனப் பொதுவாக நினைத்தல், 'சங்கற்பம்' என்றும், 'அது அதுவன்றோ' எனக் கவர்த்து நிற்றல், 'விகற்பம்' என்றும் சொல்லப்படும். இவற்றுள் பின்னதே, 'ஐயம்' எனப்படினும் முன்னதும் ஐயமேயாம்.[7] ஆகவே, சங்கற்ப

விகற்பங்களால் ஐயுற்று நிற்பதற்குக் கருவி 'பணமே' என்பது தெளிவாகும். மனம் இங்ஙனம் பற்றி நின்று ஐயுற்ற பொருளைப் பின்னர் 'புத்தி' நிச்சயிக்கும்.

அதற்கு முன்னர் 'அகங்காரம்' என்னும் அகக்கருவியும் செயல்படுகிறது. அகங்காரம் என்பது, 'யான் இதனை இன்னது எனத் துணிவேன்' என்று எழுச்சியுறுவதற்குரிய கருவியாம். பலவகைச் செயல்களில் அவ்வப்பொழுது ஆன்மா எழுச்சியுறுதற்குக் கருவியே இது. இக்கருவி இல்லையெனில், உயிர் எந்த ஒரு செயலிலும் செல்லுதற்கு எழுச்சியற்றதாய் விடும்.

'புத்தி' என்பது ஆன்மா, தான் முன்பு பொதுவகையாக உணர்ந்த பொருளை 'பெயர், சாதி, குணம், கன்மம், உடைமை என்பவற்றால் வேறுபடுத்தி, 'இது இன்னது' என நிச்சயித்தற்குக் கருவியாய் நிற்பது. 'புத்தி' இல்லையேல் ஒரு பொருளை, 'இன்னது' எனத் திட்டமாக உணரும் உணர்வு உண்டாகாது. திட்டமாக உணரும் உணர்வு 'சவிகற்ப ஞானம்' அதாவது, பெயர் முதலிய பாகுபாடுகளோடு கூடிய ஞானம் என்றழைக்கப்படும். சவிகற்பமாக உணரும் சிறப்புணர்வு புத்தி தத்துவத்தால் உண்டாவதால், அதுவே பின், துணியப்பட்ட அந்தப் பொருள் வடிவாய்த் திரிந்து நிற்கும். அதனால், உயிர் நேரே பற்றி அனுபவிப்பது புத்தியேயன்றி புறப்பொருள்களையன்று. எனவே, புறத்தில் உள்ள பொருள்கள் கண் முதலிய பொறிகள் வழியாகவும், பின் மனத்தின் வழியாகவும் புத்தியைத் திரிவுபடுத்தி நிற்பனவேயன்றி, உயிரால் நேரே அனுபவிக்கப்படுதல் இல்லை.

ஆதலின் காட்சியளவையின் செயற்பாங்கிற்கு உணர்விற்கும் காட்சிக்கும் இடையேயுள்ள முன்னறி கூற்று – அல்லது உய்த்துணர்வு, ஐயம், காட்சியின் ஒழுங்கவு என்ற இடைநிலை வழிமுறைகள் மிகவும் அவசியமானவை என்று சைவ சித்தாந்தம் கருதுகிறது. இவைகள் ஒவ்வொன்றும் தன்னளவிலே காட்சியளவைக்கு உதவுகின்றன என்றும் வலியுறுத்துகிறது.

இனி அடுத்து சைவசித்தாந்தம் சிந்திக்கும் பிரச்சனை என்னவெனில், புலனுணர்விற்கும் காணப்படும் பொருளுக்கு மிடையே உள்ள உறவுப் பற்றியதாகும். ஒரு பொருளை முதலில் காணும்போது நாம் உடனே உற்றுநோக்குவது அதுதரும் நிறம், சத்தம், சுவை, நாற்றம் போன்ற புலனுணர்வுகளைத்தான். பொருள்களுக்கும் புலனுணர்வுகளுக்கும் இடையே ஓர் இடைத்தொடர்பு உள்ளது என்பதை அனைத்து மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்களும் ஒப்புக் கொள்வர். பௌதிக உலகினைப் பற்றி நம் அறிவு முழுமையாக நாம் உற்று நோக்குகிற வெற்றுக் கண்களுக்கே புலனாகிற பொருள்களாலும் அவைதரும் புலனுணர்வுகளாலுந்தான். எனவே நாம் புலப்பொருளுக்கும் புலனுணர்விற்குமிடையேயுள்ள இடைத் தொடர்பினை அறிந்து கொள்ள வேண்டும்.

இந்நிலையில் வெற்றுக் கண்களுக்கே புலனாகிற பொருள்களின் இயற்கைத் தன்மை பற்றிய வினா எழுகிறது. அவைகளெல்லாம் பௌதிகப் பொருள்களா அல்லது மனஞ்சார்ந்த பொருள்களா என்பதே அவ்வினா. இவ்வினாவிற்கு விடை காண்பதில் மெய்ப்பொருளியல் அறிஞர்கள் வேறுபடுகின்றனர். கருத்து முதற் கொள்கையினர் இவைகளெல்லாம மனஞ்சார்ந்தது என்கின்றனர்.[9] ஆனால், சிந்தனையற்ற காட்சிப்பொருள் உண்மைக் கொள்கையினர் பௌதிகப் பொருள்களே என்றனர். சைவ சித்தாந்தமும் பௌதிகப் பொருள்கள்தான் என்பதை ஏற்கின்றது.

அடுத்து, காட்சிக்குரியப் பொருளுக்கும் புலனுணர்விற்கும் இடையேயுள்ள இடைத் தொடர்பின் தன்மையைப் பற்றிய பிரச்சனை எழுகிறது. எல்லாப் பருப் பொருள்களுக்குள்ளும் புலனுணர்வுகளுக் குரிய குணங்கள் இருப்பதாக சைவ சித்தாந்தம் கொள்கிறது.[10] பருப்பொருளுக்கும் புலனுணர்விற்குமிடையே தாதாம்மிய உறவு உள்ளதாக சைவ சித்தாந்தம் கூறும். தாதாம்மியம் எனில் முற்றொருமை காட்டும் சமன்பாடு. நிறம் போன்றவைகளெல்லாம் பருப்பொருளைப் போலவே மூலப்பொருள்தான். புலனுணர்வுக் குணத்திற்கும் பருப்பொருளுக்கும் இடையேயான தொடர்பிற்குக் குணா - குணி பாவ சம்பந்தம் என்று பெயர். குணம் இல்லாமல்

பொருள் இல்லை. குணங்களை முழுமையாக நோக்குவதுதான் ஒரு பருப்பொருளைப் பார்ப்பதாக பொருள்படும். எல்லாப் பருப் பொருள்களும் குணங்களின் சேர்க்கையினால் ஆனதுதான். சைவ சித்தாந்தம் இக்கொள்கையினை மூன்று முறைகளில் ஆராய வேண்டும் என்கிறது. முதல் முறை, ஒரே பொருளை வெவ்வேறு தொலைவிலிருந்து பார்க்கும்போது பொருளின் வடிவம், அளவு ஆகியனவற்றில் ஏற்படும் மாற்றங்கள் குறித்தது. இரண்டாம் முறை, மாயப் பொருள்களைப் பற்றியது. மூன்றாவது, இரண்டு காட்சி அல்லது மாயக்காட்சியைக் குறித்ததாகும்."

ஒரு பொருளை வெவ்வேறு இடங்களிலிருந்தும் தொலைவுகளிலிருந்தும் பார்ப்பதால் ஏற்படும் வடிவம், அளவுகளில் வேறுபாடு இருப்பினும் அவை அப்பொருளை சேர்ந்தவைகளே என்று காட்சிப் பொருளுண்மைக் கொள்கையினராகிய சைவ சித்தாந்திகள் கூறுவர். ஒரே பொருளுக்கு எண்ணற்ற வடிவங்கள் தோன்றக்கூடும். எனவேதான், சைவ சித்தாந்தம் ஒரு பருப்பொருளானது பல்வேறு இனங்களால் ஆக்கப்பட்டதாக இருக்கும் என்பதை ஏற்றுக் கொள்கிறது. மேலும், ஒரு பொருளுக்கு ஒரே நேரத்தில் பல வடிவங்கள், அளவுகள் இருக்கலாம் என்ற இதனுடைய கொள்கை பலரின் மறுப்புரைக்கு இலக்காய் ஆகின்றது. இருப்பினும் சைவ சித்தாந்தம், இம்மறுப்புரைகளையெல்லாம் பொருள்களுக்கு சொரூப இலக்கணம் மற்றும் தடத்த இலக்கணம் என்ற இருவகை இயல்புகள் என்று சுட்டிக்காட்டிப் பதிலுரைக்கிறது. சொரூப இலக்கணம் என்பது பொருளின் அவசிய குணங்கள் ; தடத்த இலக்கணம் என்பது தற்செயலாய் நிகழ்வதான இயல்புகள். ஒரேவடிவம் மற்றும் அளவுதான் ஒரு பொருளுக்கு ஒரு நேரத்தில் உள்ளார்த்தமாக இருக்க முடியும். இவைதான் பொருளின் சொரூப இலக்கணத்தில் அடங்கும். பிற வடிவங்கள், அளவுகளெல்லாம் புறத்தன்மையானது. இவைகள் பொருளின் தடத்த இலக்கணத்தில் சேரும்.

எனவே, எந்த ஒரு பொருளுக்கும் இரண்டு குணநலன்கள் உண்டு என்பது தெளிவாகிறது. மேலைநாட்டு மெய்ப் பொருளியல் அறிஞர் பேராசிரியர் ஒயிட்கெட் என்பாரும் இதனை

வலியுறுத்துகிறார்.[12] இவற்றில் ஒன்று நேர்நிலையாகத் தெரிவது ; இதுதான் சொரூப இலக்கணமாகிறது. மற்றது இடத்தினால் தெரிவிக்கப்படுவது ; அது தடத்த இலக்கணமாகிறது. நேர்நிலையாகத் தெரிவதே பொருளின் குறியளவாகும். பிற வடிவங்கள், அளவுகளெல்லாம் அப்பொருளை வெவ்வேறு இடத்திலிருந்தும் தொலைவிலிருந்தும் பார்ப்பதால் ஏற்படக்கூடியதாகும்.

இனி, மாயப்பொருள்களைப் பற்றி எண்ணுகிறபோது கயிறு பாம்பாகத் தெரிவதை சைவசித்தாந்தம் குறிப்பிடுகின்றது. இத்தவறு இரண்டிற்கும் இடையே காணப்படும் பொதுமைக் குணநலன் களால்தான் ஏற்படுகிறது. புலனணுர்வுகள் உண்மையாக இருந்தாலும் கயிறு பாம்பாகத் தெரிவதற்குக் காரணம் இந்த பொதுமைக் குணங்கள்தான். இவற்றால் மாயத்தோற்றம் நிகழ்கிறது.

இதனைப் போன்றே சைவசித்தாந்தம் இரண்டு காட்சி மற்றும் மாயக்காட்சியை விளக்குகிறது. இயற்கையாய் நோக்கும்போது ஒன்றாய் தெரியும் ஒரு மெழுகுவர்த்தியானது கண்ணின் விழியை அழுத்திப் பார்க்கும்போது அதே மெழுகுவர்த்தி இரண்டாய்த் தெரியும். கண்விழி அழுத்தப்படுவதால் இவ்விரண்டு காட்சி நிகழ்கிறது; ஆனால் இருப்பதே ஒரு மெழுகுவர்த்திதான். இந்நிகழ்ச்சியையும் சைவ சித்தாந்தம் விளக்குகிறது. முதலில் நமக்குத் தெரிவது மெழுகுவர்த்தியின் சொரூப இலக்கணம். கண்விழி அழுத்தப்படுதலால் தோன்றும் இரண்டாம் காட்சி அதனின் தடக்க இலக்கணமாகிறது.[13]

எனவே சைவசித்தாந்தம், எந்த ஒரு பருப்பொருளும் பல்வேறு குணங்களின் சேர்க்கையினால் ஆனது என்றும், அந்த வெவ்வேறான குணநலன்களால் தான் பல வடிவம், பல அளவு மற்றும் மாயக்காட்சி, மாயத்தோற்றம் என்பனவெல்லாம் தோன்றுகின்றன என்றும் கருத்துரைக்கிறது.

1. காட்சியளவையின் வகை

சைவ சித்தாந்தம் காட்சியளவை நான்கு வகைப்படும் என்கிறது. அவை வாயிற்காட்சி (இந்திரியப் பிரத்தியட்சம்), மானதக்

காட்சி (மானசப் பிரத்தியட்சம்), தன்வேதனைக் காட்சி (சுவவேதனாப் பிரத்தியட்சம்), யோகக் காட்சி (யோகப் பிரத்தியட்சம்) எனப்படும். ஆனால், சைவ ஆகமங்கள் மூன்று வகைகள் என்றே கூறும். தன்வேதனைக் காட்சியை மானதக் காட்சியில் சேர்த்து மூன்று என்று ஆகமங்கள் பேசும்.[14] சிவஞான சித்தியாரில் நான்கு வகைகள் குறிக்கப்பெறும்.[15]

1.1. வாயிற் காட்சி

ஐம்பொறிகளுக்குத் தான் வாயில் என்று பெயர். ஆன்ம சித்சத்தியானது ஐம்பொறிகளில் ஏதேனும் ஒன்றுடன் சேர்ந்து ஏதாவது ஒரு புலனை நிர்விகற்பமாக உணர்வது வாயிற்காட்சியாகும். பொதுவாக நிகழும் காட்சி, 'நிருவிகற்பக் காட்சி' என்றே முன்னரே கூறியுள்ளோம். அதாவது 'இஃது ஓர் உருவம்', இஃது ஓர் ஓசை', 'இஃது ஒரு சுவை' என்று மட்டும் தோன்றுவது. இவ்வாறு தோன்றும் பொதுக்காட்சி மட்டுமே கண் முதலிய பொறிகளால் உண்டாகும். ஆகவே, கண் முதலிய பொறிகளால் இவ்வாறு பொதுவாக உணரும் உணர்வே வாயிற்காட்சியாகும்.

1.2. மானதக் காட்சி

வாயிற்காட்சியால் கண்ட பொருளை மேலும் நன்கறிய வேட்கை நிகழுமாயின் அதனை 'மனம்' பற்றி 'இதுவோ, அதுவோ' என ஐயுறும். 'சித்தம்' சிந்தனைச் செய்யும். 'அகங்காரம்' ஊக்கப்படுத்தி எழுச்சியுற செய்யும். 'புத்தி' அதனை நிச்சயிக்கும். 'புத்தியில்' வந்து 'இன்னதுதான் இது' என்று நிச்சயிப்பதுதான் மானதக் காட்சி. சித்சத்தியானது புத்தியின் உதவியுடன் புலன்கள் கொடுத்தப் பொருளை 'மறதி' என்ற ஒன்று ஏற்படும் வாய்ப்பல்லாமலே குற்றமற்று நிச்சயிப்பதுதான் மானதக் காட்சி என்பர்.[16]

பொருள்களை வாயிற் காட்சியால் பொதுவாக உணர்ந்த பின்பு, சிறப்பாக உணர விரும்பினால் அந்தப் பொதுக்காட்சியை மறவாமல் பற்றி, மேலே மனம் முதலிய உட்கருவிகளைச் செலுத்தி, 'இஃது யாது?' என்று ஆராய்ந்து 'இன்னது' என்று உணர்வோம்; இவ்வாறு உணர்வதே சிறப்புக் காட்சியாகும். சிறப்புக் காட்சி,

'சவிகற்பக் காட்சி' எனப்படும். இது மனம் முதலிய உட்கருவிகளாலே உண்டாவதால், 'மானதக் காட்சி' எனப்படுகின்றது.

1.3. தன்வேதனைக் காட்சி

பொருளை நிச்சயித்த புத்திய அது அதுவாய் பரிணமித்த காலத்தில் ஆன்ம சித்சத்தி அதன்கண் அழுந்தி அறிவது தன்வேதனைக் காட்சியாகும். 'வேதனை' எனில் அனுபவம். ஒன்றை பற்றித் தெரிந்து கொள்வது என்பது வேறு ; அதனை அனுபவிப்பது என்பது வேறு. இக்காலத்தில் அனுபவத்தினைத் தான் 'உணர்வு' என்கிறார்கள். அனுபவம் என்பது அழுந்தி அறிவது என்கிறார் சிவஞான சுவாமிகள்.[17] அனுபவம் மூன்று வகைப்படும் என்பர். அவை : 1. இன்பம் (சுகம்), 2. துன்பம் (துக்கம்), மயக்கம் (மோகம்) என்பன. இம்மூன்றும் முக்குணங்களே. இன்பத்தைத் தருவது எல்லாம் சாத்வீகம்; துன்பத்தை ராஜசம் தரும்; தாமசத்தால் வருவது மயக்கம். உலகிலுள்ள எல்லாப் பொருள்களும் இம்மூன்று குணங்களில் அடங்கும்.

ராகம், வித்தியா, நியதி, கலை, காலம் முதலிய ஐந்து தத்துவங்களால் இயக்கப்பட்ட அனுபவத்திற்குரிய இன்பமும் துன்பமும் சித்சக்தி அறியக்கூடிய பொருள்களாக ஆவதால் தன்வேதனைக் காட்சி ஏற்படுகின்றது. மானதக் காட்சியால் தோன்றிய சவிகற்பக் காட்சி சத்துவக் குணத்தில் இணையும்போது இன்பமும் தாமசக் குணத்தில் சேரும்போது துன்பமும் ஏற்படுகிறது. அப்போதுதான் 'நான் மகிழ்வாய் உள்ளேன்', 'நான் துன்பப்படுகிறேன்' போன்ற அனுபவங்கள் தோன்றுகின்றன. இவ்வனுபவத்தில் தன்னுணர்வை நாம் காணலாம். இங்கு பொறிகளோ அகக்கருவிகளோ இவ்வறிவிற்குத் தேவையில்லை. வித்தியாத் தத்துவமே சித்சத்திக்கு உதவி இவ்வனுபவங்களை உணரச் செய்கின்றது.

எனவே, பொருள்களை வாயிற்காட்சியால் நிர்விகற்ப மாகவும், மானதக் காட்சியால் சவிகற்பமாகவும் உணர்ந்த பின்னர், அப்பொருளில் உணர்வு அழுந்துதல் உண்டாகுமாயின், இன்ப நுகர்ச்சியோ அல்லது துன்ப நுகர்ச்சியோ உண்டாகும். அந்த நுகர்ச்சி

உணர்வே தன்வேதனைக் காட்சியாகும். 'வேதனை' என்பதை நாம் 'துன்ப அனுபவம்' என்ற பொருளில் வழங்கினும் அது, துன்ப அனுபவம், இன்ப அனுபவம் இரண்டிற்கும் பொதுவேயாகும்.

1.4. யோகக் காட்சி

மேற்கூறிய வாயிற்காட்சி, மானதக்காட்சி, தன் வேதனைக் காட்சி ஆகிய மூன்றும் எல்லோருக்கும் நிகழ்வன. ஆனால் யோகக் காட்சி, அவ்வாறின்றிச் சிலருக்கு மட்டுமே நிகழும். குறிப்பாக, இது தவசிக்கு மட்டுமே நேரும். அதாவது, அட்டாங்கயோக நெறியில் நின்று, அவற்றின் முடிந்த நிலையாகிய, 'சமாதி' என்னும் நிலையை அடைந்தவர்களுக்கே யோகக்காட்சி உரியதாகும். இவர்கள் ஆன்மாக்களைப் பிணித்துள்ள ஆணவம், கன்மம், மாயை என்னும் மும்மணங்களின் கட்டுக்களை ஒரு சிறிது நெகிழ்ந்துக் கொள்ளுதலால், ஏகதேச உணர்வு சிறிது நீங்கி, வியாபக உணர்வு சிறிது உண்டாகும். அதனால் அவர்கள் ஒரு காலத்தில், ஓர் இடத்தில் இருந்தே, எக்காலத்திலும் எல்லா இடத்திலும் உள்ள பொருள்களை உணர வல்லவராவர். அவ்வாறு உணரும் உணர்வே யோகக்காட்சியாகும். நம்மால் உணர முடியாத பலவற்றை முனிவர்கள் தம் யோகக் காட்சியால் உணர்ந்து நமக்கு நூல்கள் வாயிலாகச் சொல்லியிருத்தலின் மூலம் யோகக் காட்சியின் இருப்பையும் பயனையும் நாம் தெரிந்து கொள்ளலாம்.

யோகத்தின் வலிமையினால் மலங்களின் சத்தியை அழித்தலால் யோகிக்கு, குறிப்பிட்ட இடத்திலேயே இருப்பினும், இவ்வுலகைப் பற்றியும், மறுஉலகைப் பற்றியும், முக்காலங்களைப் பற்றியும் உணர்ந்தறியும் ஆற்றல் உண்டாகிறது. எனவே, யோகக் காட்சி என்பதை ஆன்மாவின் ஞானசக்தி என்றே விளக்கலாம்.[18] ஏனெனில், ஞான சத்தி மட்டுமே ஐயங்கள் அற்றதாய், குறையற்றதாய், மறுஉலகையும் காணும் ஆற்றல் உடையதாய் இருக்கும். எனவே, ஐம்பொறிகள், அந்தக்கரணங்கள், வித்தியாத் தத்துவங்கள் இவைகளின் எந்த துணையுமின்றி யோகத்தினால் நிகழும் என்பதே யோகக்காட்சி. ஆனால், ஒரு காலத்தில் ஓரிடத்தில் இருந்தே முக்காலத்து மூவிடப்பொருள்களையும் உள்ளுதலாகிய யோகக் காட்சிக்கு

இறைவனின் திருவளையும் சேர்த்து சைவ சித்தாந்தம் கூறும்.[19]

மேற்கண்ட காட்சியளவையின் நான்கு வகைகளைப் பற்றியும் சைவ சித்தாந்தம் நுட்பமாக நோக்குகிறது. அது, வாயிற்காட்சிக்கு ஐம்பொறிகளும், மானதக் காட்சிக்கு அந்தக் கரணங்களும் கருவி கரணங்களாக இருந்து உதவுகின்றன என்று கூறும். தன்வேதனைக் காட்சி வித்தியாத் தத்துவமே கருவி கரணமாய் இருக்கும். நியாய தரிசனம் தன்வேதனைக் காட்சியைப் பற்றிக் கூறுவதில்லை. அதுபோன்றே, வித்தியாத் தத்துவத்தைப் பற்றி சைவ சித்தாந்தமே கூறுகிறது. முன்னர் குறிப்பிட்டதைப் போன்று யோகக் காட்சிக்கு உறுதுணையாய் இறைவனின் திருவருளையும் சைவசித்தாந்தம் சேர்த்துக் கூறும்.

2. மற்றொரு வகை

காட்சியளவையை பௌட்கர ஆகமம் இரண்டாக வகைப்படுத்தும்.[20] அவை 1) நிர்விகற்பப் பிரத்தியட்சம், 2)சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம், முதலாவதில் காட்சியில் வெறும் பொருள் மட்டுமே நிகழும். அதாவது பொருளின் வடிவம் மட்டுமே தெரியும். ஆனால் இரண்டாவதில் பொருள் பெயர், குணம் முதலியன குறித்த அறிவும் சேர்ந்து தோன்றும். ஆனால் பௌட்கர ஆகம ஆசிரியரின் இந்த வகைப்பாட்டினை அருள் நந்தி சிவாச்சாரியாரும் சிவஞான யோகிகளும் எதிர்த்தனர்.[21] சவிகற்பப் பிரத்தியட்சம் என்பதில்தான் ஒரு குழப்பம் தோன்றியது. அது பிரத்தியட்சத்தில் ஒரு வகையா அல்லது ஞானத்தின் ஒரு வகையா என்பதே அக்குழப்பமாகும்.

3. இன்னுமொரு வகை

பௌட்கர ஆகமம் காட்சியளவையின் இன்னுமொரு வகையினையும் வெளிப்படுத்தியது.[22] அப்பகுப்பின்படி, காட்சியளவை மூன்று வகைப்பட்டது. அவை 1)இந்திரிய சபேக்ஷப் பிரத்தியட்சம் 2) அந்தக்கரண சபேக்ஷப் பிரத்தியட்சம் 3) இந்திரிய – அந்தக்கரண நிரோபேக்ஷப் பிரத்தியட்சம் என்பன. இவற்றில் இந்திரிய சபேக்ஷப் பிரத்தியட்சம் ஆன்மச் சித்சத்திக்கு உரியதாய் அமைந்து இந்திரியங்களின் துணைக்கொண்டு பொருள்களின்

உண்மையறிவை உணர்வது. அந்தக்கரண சபேக்ஷப் பிரத்தியட்சம் என்பது ஆன்மச் சித்சத்தியானது ஞானேந்திரியங்களின் துணைகொண்டு அறிகின்ற உணர்வு. இப்பிரத்தியட்சததை பௌட்கர ஆகம உரையாளரும் சிவாக்கிரகயோகிகளும் யோகப் பிரத்தியட்சம் என்றும் சுகாதிப் பிரத்தியட்சம் என்றும் இரண்டாகப் பிரிக்கின்றனர்.[23] இனி, இந்திரிய - அந்தக்கரண நிராபேக்ஷப் பிரத்தியட்சம் என்பது சிவசக்தியின் துணைகொண்டு ஆன்மாவானது சிவானந்தத்தை நேரிடையாக அனுபவிப்பதேயாகும். இந்த பிரத்தியட்ச வகைக்கு இந்திரியங்கள், அந்தக் கரணங்கள் ஆகியனவற்றின் துணையே தேவையில்லை.

பௌட்கர ஆகமத்தில் குறிக்கப்படும் இந்திரிய சபேக்ஷப் பிரத்தியட்சமும் சிவஞானசித்தியாரில் கூறப்படும் வாயிற்காட்சியும் ஒன்றெனச் சிவாக்கிரக யோகிகள் கருதுகிறார்.[24]

மேலும் ஒரு முறையில் காட்சியை 'லௌகிகக் காட்சி' என்றும் 'அலௌகிகக் காட்சி என்றும் இருவகைப்படுத்திக் கூறுவதுண்டு. லௌகிகக் காட்சி சாதாரண நிலையில் உள்ள பொருள்களைப் பற்றிய அறிவாகும் ; இந்திரியங்களின் வாயிலாகப் பெறுவதாகும். ஆனால், அலௌகிகக் காட்சி சாதாரண நிலையில் அல்லாது அசாதாரண வழியில் அகவுணர்வின் வாயிலாக அமைவதாகும்.

4. காட்சியளவையின் பயன்

உலகாயத காட்சியளவை ஒன்றே பிரமாணம் என்பர். உலகம் தோன்றியழிவது காட்சிக்குப் புலப்படவில்லை. காட்சிக்கு வராதது உண்மையாகாது; ஆகவே, உலகம் தோன்றியழியும் என்பதை உடன்படல் இயலாது என்று கூறுவர். அவர் மதமே பற்றி அவரை மறுத்தற்பொருட்டு மெய்கண்டார் உலகம் தோன்றியழியும் என்பதைக் காட்சியளவில் வைத்துக் காட்டுகிறார்.

குடம், ஆடை முதலியன போல உலகமும் உள்பொருளாகும். குடம், ஆடை போன்ற உள்பொருள்கள் யாவும் ஒருகாலத்தில் தோன்றி ஒரு காலத்து அழிதல் கண்கூடாகக் காணப்படுகின்றது.

அப்பொருள்கள் நிற்றல் என்னும் நிலைக்கு முன்னும் பின்னும் முறையே தோற்றத்தையும் அழிவையும் உடையவாயிருத்தல் காட்சியிற் காணப்படுகிறது.

"தோற்றமும் ஈறும் உள்ளதன்பாலே கிடத்தலின்"[25]

ஆகவே, அப்பொருள்களோடு ஒத்த உலகமாகிய உள்பொருளும் நிற்றல் என்னும் நிலைக்கு முன்னும் பின்னும் தோற்றத்தையும் அழிவையும் உடையது என்பது காட்சியாய் பெறப்படுவதே யாகும்.

கருதலளவை

கருதலளவை என்பது காட்சியளவைக்கு அடுத்த நிலையில் அமைவதாகும். அனுமானப் பிரமாணம் என்றும் அழைக்கப்படும் இது உய்த்தறியக் கூடிய அறிவாகும். குறிகளால் உய்த்துணருவது. அனுமானம் என்ற சொல் காட்சியால் பெறப்படும் அறிவை ஒட்டிப் பெறப்படும் மற்றொரு அறிவு எனப் பொருள்படும்.

தொலைவிலே சிறுகுன்று ஒன்றைக் காண்கிறோம். அக்குன்றை ஊன்றிப் பார்த்ததில் அக்குன்றினின்று புகை மேலெழுவதைப் பார்க்கிறோம். நெருப்பு இன்றிப் புகையாது; புகை உளதேல் நெருப்புளதாதல் வேண்டும். நெருப்பும் புகையும் பிரிவற எப்போதும் உடனாக நிகழ்வன. தருக்க நூலார் இந்த எடுத்துக்காட்டை கொண்டு அனுமானம் எவ்வாறு நமக்கு அறிவைத் தருகின்றது என்பதை விளக்குவார்கள்.

மணிமேகலை ஆசிரியர் சீத்தலைச்சாத்தனார் "காண்டற் பொருளால் கண்டிலது உணர்தல்"[26] என்று அனுமானத்தை மிகச் சுருக்கமாகச் சூத்திர வடிவிலே விளக்கியுள்ளார். இங்கே காணப்பெறுவது புகையாகும். புகையைக் கொண்டு அப்புகையோடு எப்போதும் உடனாய் நிகழ்வதாகிய நெருப்பினை ஊகிக்கிறோம். எங்கெங்கு புகையுண்டோ அங்கெங்கெல்லாம் நெருப்பு உண்டு என அறிகிறோம். ஆதலால், இக்குன்றினிடத்துப் புகையுண்மையை

அடிப்படையாகக் கொண்டு நெருப்புண்மையை ஊகிக்கிறோம். பல்வகை மட்பாண்டங்களை அவை வனையப் பெறுகின்ற இடத்தில் கண்ட ஒருவன் குயவனையும் மட்பாண்டங்களையும் சேர்த்த நிலையில் அறிவான். பின்னே, மட்பாண்டங்களைக் காணும்பொழுது, அப்பாண்டங்களை உருவாக்கிய குயவன் ஒருவன் உளதாதல் வேண்டும் என்று ஊகிக்கிறான்.

எனவே, கருதலளவை அல்லது அனுமானப் பிரமாணம் என்பது, புகையைக் கண்டவிடத்து நெருப்பு உண்டு என்று துணிதல் போல, கண் முதலிய பொறிகள் பொருந்தாதவாறு மறைந்து நிற்கும் பொருள்களை, அவற்றோடு எப்பொழுதும் நீங்காது உடனாய் நிற்கும் பொருளைப் பொருந்திநின்று அவை வழியாக உணரும் உணர்வு. இதனால், இது ‘வழியளவை’ என்றும் சொல்லப்படும்.[27]

புலன்களால் அறிந்துணரப் பெற்ற முன்னறிவு இன்றேல் அனுமானம் தோன்ற முடியாது. புகையைக் கண்டவுடன் நெருப்பு உள்ளது என மக்கள் முடிவு செய்கிறார்கள். ஏனெனில், புகைக்கும் நெருப்பிற்கும் நீக்கமற்ற தொடர்பு உள்ளது என்ற முன்னறிவு மக்களிடம் உள்ளது. எனவே, அனுமானம், முன்பு கண்டறிந்த அறிவு, இரு பொருள்களிடையே நிலவும் நீக்கமற்ற தொடர்பு பற்றிய முன்னறிவு ஆகிய இரண்டில் அடிப்படையில் அமைகிறது.

அனுமானத்தில் மூன்று உறுப்புகள் உள்ளன. அவைகள் சாத்தியம், பக்கம், இலிங்கம் எனப்படும். நெருப்பு சாத்தியம் என்றும், புகை இலிங்கமென்றும் ஏதுவென்றும், மலை பக்கமென்றும் கூறப்படும். நெருப்பிற்கும், புகைக்குமிடையே உள்ள நீக்கமற்ற தொடர்பு வியாப்தி எனப்படும். இந்த வியாப்திதான் அனுமானம் தோன்றுவதற்கு ஆதாரமாக உள்ளது.

1. அனுமான அளவையின் வகை

காணப்பட்ட ஏதுவைக் கொண்டு காணப்படாத துணிபொருளை உணர்வதாகிய அனுமான அளவை அ) தன்பொருட்டு அனுமானம், ஆ) பிறர்பொருட்டு அனுமானம் என இருவகைப்படும்.

1.1. தன்பொருட்டு அனுமானம்

துணிபொருளை மூன்றிடங்களில் வைத்து மூன்று வகையான ஏதுக்களால் ஒருவன் தானே ஆராய்ந்து துணிவது, தன்பொருட்டு அனுமானமாகும். துணிபொருளைத் தான் சாத்தியம் என்று வடமொழி கூறும். பொருளைத் துணிதற்கு ஏது சாதனம் ஆதலின், அதனால் சாதித்துத் துணியப்படும் பொருள் 'சாத்தியம்' எனப்படும்.[28] தன்பொருட்டு அனுமர்னம் வடமொழியில் சுவார்த்தானுமானம் என்று குறிக்கப்படும். ஒருவன் தான் மட்டும் அறிவு பெற வேண்டும் என்பதற்காக அனுமானித்தல் தன்பொருட்டனுமானம் என்று கண்டோம். ஆதலின், இதில் வெவ்வேறு உறுப்புகளைத் தன்னகத்தே கொண்ட வாக்கியத்தை அமைத்துக் கொள்ள வேண்டியதில்லை. இங்கு உளவியலின் அடிப்படையில் அந்த அறிவு பெறப்படுகிறது.

1.1.1. மூன்றிடங்கள்

துணிபொருளை மூன்றிடங்களில் வைத்து ஒருவன் மூன்று வகையான ஏதுக்களால் ஆராய்ந்து துணிவது தன்பொருட்டனுமானம் என்று குறிப்பிட்டோம். அம்மூன்று இடங்களாவன : அ) தனது ஆராய்ச்சிக்கு அப்பொழுது உரியதாய் உள்ள இடம், ஆ) அந்த இடத்தைப் போலவே நின்று அதற்கு உபமானமாவதற்கு உரிய இடம், இ) அந்த இடத்திற்கு நேர்மாறான இடம் என்பன.[29] எடுத்துக்காட்டாக, ஒருவன் ஒரு மலைமேற் புகைகயைக் கண்டபொழுது, 'இம்மலை புகையுடைய தாய் இருத்தலால், தீயுடையது' என்று ஆராய்ந்து துணியுமிடத்து, அத்துணிவிற்கு ஆவன் முன்பு சமயலறையில் புகையைத் தீயுடன் கண்ட காட்சியே காரணமாகும். ஆகவே 'இம்மலை சமயலறை போன்றுள்ளது' என்ற உவமையுணர்ச்சி அப்பொழுது அவனுக்கு உளதாகும். மேலும், 'தீ இல்லாத இடத்தில் புகை இருத்தல் இல்லையே? என அதனை எதிர்மறுத்து உணருமிடத்து, தீயோடு சிறிதும் இயைபில்லாத தாமரை ஓடைக்கண் புகையில்லாமை அவனுக்குத் தோன்றும். அதனால், தீயை அவன், 'மலை, சமயலறை, தாமரையோடை' என்னும் மூன்றுமிடங்களில் வைத்துத் துணிபவனாகிறான்.

எனவே, இம்மூன்று இடங்களில் 'மூன்று பக்கம் (பட்சம்) என

வழங்கப்படும். அவற்றுள், ஆராய்ச்சிக்குரிய இடம், பக்கம் (பட்சம்) என்றழைக்கப்படும். அதற்கு உபமானமாதற்குரிய இடம் 'ஒத்த பக்கம்' அல்லது 'சபட்சம்' என்றழைக்கப்படும். அதற்கு மறுதலையாய் உள்ள இடம் 'ஒவ்வாப்பக்கம்' அல்லது 'விபட்சம்' எனப்படும். மேற்காட்டிய எடுத்துக்காட்டில், மலைப் பக்கம் ; சமயலறை சபக்கம் ; தாமரை ஓடை விபக்கம். பக்கத்திலும், சபக்கத்திலும் துணியப்படும் பொருள் இருக்கும்; விபக்கத்தில் அப்பொருள் இராது.[30]

1.1.2. மூன்று ஏதுக்கள்

இனி, மூன்று ஏதுக்கள் என்று குறிப்பிட்டோம். அவைகள் யாவை என்பதையும் காணவேண்டும். மூன்று ஏதுக்களாவன ; அ) இயல்பு ஏது, ஆ) காரிய ஏது, இ) இன்மை ஏது என்பன. இவற்றிய காரிய ஏது என்பதனாலேயே 'காரண ஏது' என்பதும் தழுவிக் கொள்ளப்படும். இன்மை ஏதுவை 'அனுபலத்தி ஏது' என்றும் கூறுவர்.

1.1.2.1. இயல்பு ஏது

இயல்பு ஏதுவாவது, பொருள்களை உணர்தற்குச் சொற்கள் ஏதுவாதல் ; அஃதாவது, மரம் பூத்தமையை நேரில் காணாதிருக்கின்ற ஒருவனிடத்தில் மற்றொருவன் வந்து, 'மரம் பூத்தது' என்று சொன்னால், கேட்டவன் அச்செய்தியை உணர்கிறான். அவ்வாறு உணர்வதற்கு ஏதுவாய் நின்றது எதுவெனில் வந்தவன் சொல்லிய சொல்லே. அச்சொல் அப்பொருளை எவ்வாறு உணர்த்திற்று? என்று வினவினால், 'இவ்வாறு உணர்த்திற்று' என விளக்கிக் கூற முடியாது. ஆகவே, ஒவ்வொரு சொல்லும் அதனதன் பொருளை உணர்த்துவதில் இயல்பாகவே ஓர் ஆற்றல் பெற்றிருக்கின்றது என்று கொள்ள வேண்டும்; அதனால் பொருளை நேரே காணாமல் பிறர் செய்யும் சொல்லால் உணருமிடத்து அச்சொல்லாகிய ஏது, 'இயல்பு ஏது' எனப்படுகின்றது. "மொழிப் பொருட் காரணம் விழிப்பத் தோன்றா" என்பது தொல்காப்பியம்.

1.1.2.2. காரிய ஏது

காரிய ஏதுவாவது, காணப்படாத காரணப்பொருளை உணர்தற்கு, காணப்பட்ட அதன் காரியப்பொருள் ஏதுவாய் நிற்றல்,

எடுத்துக்காட்டாக, காணப்படாத நெருப்பை உணர்தற்கு அதன் காரியமாகிய புகை காணப்பட்டு ஏதுவாய் நிற்கிறது.

இதனைப்போன்றே, காரண ஏதுவாவது, காரியம் நிகழாதிருக்கும்பொழுதே, அது நிகழும் என உணர்தற்கு அதன் காரணப்பொருள் ஏதுவாய் நிற்றல். எடுத்துக்காட்டாக, மழை பெய்யாதிருக்கும்பொழுதே மழை பெய்யும் என உணர்தற்கு இடித்தும், மின்னியும், இருண்டும் எழுகின்ற மேகம் ஏதுவாய் நிற்கும்.

காரிய ஏது என்பதனாலேயே ஒற்றுமை பற்றிக் 'காரண ஏது'வும் தானே பெறப்படும் என்பதால், இதனை வேறாக கூறாமல் மூன்று ஏதுக்கள் என்றே கூறுவர்.

1.1.2.3. இன்மை ஏது

இன்மை ஏது அல்லது அனுபலத்தி ஏதுவாவது, காரணப் பொருளினது இன்மையை உணர்தற்குக் காரியப் பொருளினது இன்மையும், காரியப் பொருளினது உண்மையை உணர்தற்குக் காரணப் பொருளினது இன்மையும் ஏதுவாதல். எடுத்துக்காட்டாக. குளிர் இல்லாமை, 'பனி இல்லை' என்று உணர்தற்கும், பனி இல்லாமை, 'குளிர் இராது' என்று உணர்தற்கும் ஏதுவாய் நிற்றலை உணரலாம். இங்கு குளிர், காரியம்; பனி, காரணம்.

உ. பிறர் பொருட்டனுமானம்

காணப்படாத பொருளை ஏதுக்களால் தான் அனுமித்து உணர்ந்ததை அம்முறையிலே பிறர் உணரும்படி எடுத்துச் சொல்வது பிறர் பொருட்டனுமானமாகும். எனவே, 'உள்ளத்துள்' உணருவது தன்பொருட்டனுமானம் என்பதும், அதனை வெளியில் சொல்லால் சொல்லி உணர்த்துவது பிறர் பொருட்டனுமானம் என்பதும் விளங்கும்.[32] பிறர் பொருட்டு அனுமானம் முறைப்படி அமைந்த சொற்றொடரால் அமையும்.

பிறர் உணரும்படி சொல்லப்படும் சொல், 'உடன்பாட்டுச் சொல், எதிர்மறைச் சொல்' என இருவகைப்படும். உடன்பாட்டினை,

'அந்நுவயம்' என்றும் எதிர்மறையினை, 'வெதிரேகம்' என்றும் வடநூலார் கூறுவர்.[33] இவற்றில் உடன்பாட்டுச் சொல் என்பது, 'இம்மலை புகையுடைமையால் தீயுடையது; புகையுள்ள விடத்துத் தீயுண்டு, சமயலறை போல் என்று இவ்வாறு உடன்பாட்டு வகையில் சொல்லப்படுவதாகும். 'இம்மலை தீயுடையதே, புகையுடைமையால், தீ இல்லாதவிடத்துப் புகை உண்டாதல் இல்லை, தாமரை ஓடை போல' என இவ்வாறு எதிர்மறை வகையில் சொல்லப்படுவது எதிர்மறைச் சொல். இவ்வாறு எதிர்மறை வகையால் உணர்வதையே 'அருத்தாபத்தி' எனச் சிலர் வேறோர் அளவையாகக் கூறுவர்.[34]

3. அனுமான உறுப்பு ஐந்து

பிறர் பொருட்டுச் சொல்லப்படும் அனுமான வாக்கியத்தை ஐந்து உறுப்புக்கள் உடையதாகத் தார்க்கிகர் முதலியோர் கூறுவர். அவை மேற்கோள், ஏது, எடுத்துக்காட்டு, உபநயம், நிகமனம் என்பன.

பிறர் பொருட்டு அனுமானம் முறைப்படி அமைந்த சொற்றொடரால்தான் அமையும் என்று முன்பு கூறினோம். அப்படி முறைப்படி அமைய கருதலளவை வாய்ப்பாடு அல்லது அனுமான சூத்திரம் மிக அவசியமாகும். இவ்வாய்பாடு மூன்று உறுப்புகளைச் சிறப்பாக உடையது.. இத்துடன் மேலும் இரண்டு உறுப்புகளையும் சேர்த்துக் கூறுவதுண்டு. முக்கிய மூன்று உறுப்புகள் :

இஃது இன்ன தன்மையை உடையது
இன்ன காரணத்தால்

இக்காரணத்தையுடைய பொருள்களெல்லாம் இத்தன்மையை உடையதாய் இருக்கும். அதுபோல.

இம்மூன்றும் முறையே

1) மேற்கோள் (பிரதிக்ஞை)
2) ஏது (லிங்கம் அல்லது குறி)
3) உவமை (எடுத்துக்காட்டு அல்லது திருட்டாந்தம்)

என்று அழைக்கப்படும். எடுத்துக்காட்டாக,

1. இம்மலை தீயுடைத்து என்பது மேற்கோள்

2. புகை உடைமையால் என்பது ஏது

3. எது எது புகையை உடையதோ அததெது தீயை உடையது, சமையலறை போல.

சைவ சித்தாந்தம் இம்மூன்று உறுப்புக்களே போதுமானது என்கிறது. இம்மூன்றும் முக்கூற்று வடிவமாக அமைக்கப்பட வேண்டும். இவ்வடிவை ‘நியாயம்’ என்றும், ஒவ்வோர் உறுப்பையும் ‘அவயவம்’ என்றும் கூறுவர். இம்மூன்று உறுப்புகளுடன் மேலும் இரண்டு உறுப்புகளையும் தார்க்கிகர் சேர்த்துக் கூறுவர். அவைகளாவன:

இதுவும் அங்ஙனம்

ஆதலின் இங்ஙனம்.

இவ்விரண்டும் முறையே.

4) உபநயம்

5) நிகமனம்

என வழங்கப்படும். இவற்றிற்கு எடுத்துக்காட்டாக,

4. இம்மலையும் புகையை உடையது

5. ஆதலின் தீயை உடையது

இனி, இந்த ஐந்து உறுப்புக்களைப் பற்றியும் காண்போம்.

3.1. மேற்கோள்

மேற்கோளாவது, தான் துணிந்து கொள்ளும் கொள்கை. அது ‘இம்மலை தீயுடையது’ என்பது போன்றது. மேற்கோளை வடநூலார், ‘பிரதிக்ஞை’ என்பர்.

3.2. ஏது

ஏதுவாவது தனது துணிவிற்குக் காரணமாய் நிற்பது. அது

'புகையுடைமையால்' என்பது போன்றது. ஏது என்பது வடசொல்லே. இதனைத் தமிழ்ச் சொல்லால் கூறப்படுவதில்லை.

3.3. எடுத்துக்காட்டு

எடுத்துக்காட்டாவது, ஏதுவாகக் குறிக்கப்பட்ட பொருள் மேற்கோளாகத் துணியப்படும் பொருளோடு எப்பொழுதும் விட்டு நீங்காது உடன் நிகழ்தலை வலியுறுத்துதற்கு எடுத்துக் காட்டப்படுவது. அது 'புகையுள்ள இடத்துத் தீயுண்டு, அடுக்களை போல' என்பது போன்றது. இதுவே, எதிர்மறையில் 'தீயில்லாத இடத்தில் புகையில்லை ; தாமரை ஓடை போல' என்று வரும். இவையே 'ஒத்த பக்கம் (சபட்சம்) ; ஒவ்வோர் பக்கம் (விபட்சம்) என்று முன்பு கூறப்பட்டன. எடுத்துக்காட்டின, 'உதாரணம்' என்றும் 'திருட்டாந்தம்' என்றும் வடநூலார் கூறுவர்.[35]

3.4. உபநயம்

உபநயமாவது, உபமானத்தினது தன்மையை உபமேயமும் உடையதாய் இருக்கின்றது எனப்பொருத்திக் காட்டுதல். அது; 'இம்மலையும் புகையுடையது' என்பது பொருள்.

3.5. நிகமனம்

நிகமனமாவது, மேற்கோளாகச் சொல்லிய பொருளை, இவ்வாற்றால் இங்ஙனம் சொல்லப்பட்டது' என முடிந்தது முடீத்தலாகக் கூறி முடித்தல். அது,'ஆதலின், இம்மலையும் தீயுடையது' என்பது போன்றது. உபநயம், நிகமனம் என்பன வடசொற்களே. இவற்றையும் தமிழ்ச் சொல்லாற் கூறப்படுதல் இல்லை எனலாம்.

உபநயம், நிகமனம் என்னும் இரண்டு இன்றியமையாத உறுப்புகள் அல்ல ; அதனால் சைவ சித்தாந்திகள். மேற்கோள், ஏது, எடுத்துக்காட்டு என்னும் மூன்று உறுப்புகளை மட்டுமே கூறுவர்.[36]

4. வேறு கருத்துகள்

கிறித்துவிற்கு முந்தைய நூற்றாண்டுகளில் பத்து

உறுப்புகளுடைய அனுமானங்கள் பயின்று வந்ததாகத் தெரிகிறது. மற்றைய துறையினர் தங்களுக்கேற்ற விதத்தில் இக்கூற்றுகளை மாற்றி அமைத்துக் கொண்டனர். பொதுவாக, முதல் மூன்று அல்லது பின் மூன்று கூற்றுகள் எல்லோராலும் ஏற்கப்பட்டன.

சமணர் பொருளின் தன்மை இன்னதென இறுதியாகக் கூறப்பட இயலாது என்னும் அநேகாந்த வாதத்தை ஏற்றவர்கள். எனவே, அவர்களால் சியாத்துவாதம் என்னும் ஏழு உறுப்புகள் ஏற்கப்பட்டன. ஏனெனில் ஒரு பொருள், இன்மை அல்லது இருப்பு என்னும் இரு கோட்பாடுகளின்கீழ் அடங்கிவிடாது. ஆகவே, ஒரு பொருள் 1. அதாக இருக்கலாம், 2. வேறாக இல்லாமலிருக்கலாம், 3. ஒரு தன்மையில் உள்ளது வேறொரு தன்மையில் இல்லை, 4. அதன் உண்மைத் தன்மை இன்னதென வரையறுத்துக் கூற இயலாது, 5. அது இருக்கும் ; ஆனால் வரையறுக்கப்பட இயலாது, 6. இல்லாதது ; ஆனால் அப்படி வரையறுத்துக் கூறப்பட இயலாதது, 7. உள்ளது, இல்லது இரண்டும் ; ஆனால் வரையறுத்துக் கூறப்பட இயலாதென என்கின்றனர். இப்படி ஏழு கோட்பாடுகளின்கீழ் வரக் கூடியவையால் இதை ஒரு அளவையியல் ஒப்புமைத் தத்துவம் என்பர். இது சியாத்துவாதம் அல்லது சப்தபங்கி எனப்படும். ஒரு பொருளைப் பல கோணங்களில் கண்டு அறிவதை நயப்பிரகாரம் என்பர். ஏழு கூறுகள் உடையது இது.

பௌத்த தருக்கத்தில் திங்நாகர், ஓர் அனுமானம் பக்கம்,சாத்தியம், ஏது, இரு எடுத்துக்காட்டுகள் ஆகியன உடையதாக இருத்தல் போதுமானது என்றார்.[37] இவர் கருத்தில் மலையின்கண் உள்ள தீயோ, தீயிற்கும் புகைக்கும் உள்ள தொடர்போ அனுமானத்தினால் அறியப்படுவது அன்று. தீயுடன் கூடிய மலை என்பதே அனுமானத்தினால் பெறப்படுவதாகும். இவர்கள் முரண்படு தர்க்கவாதத்தை மிகத் திறமையாகப் பயன்படுத்தியவர்கள் ஆவர்.

5. அனுமான அளவையின் மற்றுமொரு வகை

அனுமானம், காட்சியில் அனுமானம், கருத்தில் அனுமானம், உரையில் அனுமானம் என வேறொரு வகையில் மூன்றாகச் சொல்லப்படும்.

5.1. காட்சியில் அனுமானம்

ஓர் இடத்தில் மலரில் மனத்தை நுகர்ந்த ஒருவன், 'இங்கு மலர் உண்டு' எனத் துணிதல் காட்சியில் அனுமானமாகும். எப்படியெனில் மலர் காட்சிப் பொருளாதலால். எனவே புகையைக் கண்டு நெருப்பு உண்டு என உணர்தலும் இதுவேயாயிற்று.

5.2.1. கருத்தில் அனுமானம்

ஓர் அவைக்களத்து ஒருவன் சொல்லைக்கேட்டு, அவனது அறிவு இவ்விளவினது என்று உணர்தல் போன்றது கருத்தில் அனுமானம். எப்படியெனில், அறிவு காட்சிப் பொருளாகாது ; மாறாக கருத்துப்பொருளேயாகும்.

5.3. உரையில் அனுமானம்

"உயிர் உடம்பின் நீக்கியார் என்ப செயிர் உடம்பின் செல்லாத் தீ வாழ்க்கை யவர்"[38] என்பது குறள். இதன் பொருளாவது : குட்ட நோயுடன் மிக்க வறுமையான வாழ்க்கையை உடையவர்களை, இவர்கள், முற்பிறப்பில், உயிர்களை அவற்றின் உடம்புகளிலிருந்து வலிதிற் பிரித்தவர்கள் - கொன்றவர்கள் என்று அறிந்தோர் கூறுவர். இம் மெய்ம்மொழி சொல்லியது கொண்டு, 'இப்பிறப்பில் அவ்வாறு செய்தால், வரும் பிறப்பில் அத்துன்பங்கள் வந்தடையும்' என அது சொல்லாததையும் உய்த்துணர்தல் போன்றது உரையால் அனுமானம் எனப்படும்.[39] எப்படியெனில்,வினைப்பயன் காட்சிப் பொருளும் கருத்துப் பொருளும் ஆகாது, நூற் பொருளேயாகும்.

6. இன்னுமொரு வகை

மற்றுமொரு அடிப்படையில் அனுமானத்தை மூன்று வகைகளில் வகைப்படுத்துவர்.[40] அவை அ) முதல் அல்லது பூர்வ வத்து, ஆ) ஈச்சம் அல்லது கேசவத்து, இ) பொது அல்லது சாமான்யதோ திருட்டம் அனுமானங்களாகும்.

6.1 முதல் அல்லது பூர்வ வத்து அனுமானம்

காணாத காரியத்தைக் கண்ட காரணத்திலிருந்து

அனுமானிப்பது பூர்வ வத்து எனப்படும். அதாவது, காரணத்திலிருந்து காரியத்தை உய்த்துணர்தல். எடுத்துக்காட்டு: வானத்தில் கரிய மேகங்களைக் கண்டு பெருமழை பெய்யக்கூடும் என அனுமானிப்பது.

6.2. எச்சம் அல்ல சேடவத்து

கண்ட காரியத்திலிருந்து காணாத காரணத்தை அனுமானிப்பது எச்சம் அல்லது சேட வத்து எனப்படும், எடுத்துக்காட்டு: ஆற்றில் புரண்டோடும் வண்டல் கலந்த வெள்ளத்தைக் கண்டு பெருமழை பெய்திருக்கிறது என அனுமானிப்பதைச் சேடவத்து என்பர்.

6.3. பொது அல்லது சாமான்யதோ திருட்டம்

காரணத்தைக் கண்டு அனுமானிக்காமல் மாறுபட்ட இரண்டு பொருள்களின் பொதுத் தன்மையை மட்டும் கொண்டு அனுமானிப்பது சாமான்யதோ திருட்டம் எனப்படும். இது சாதன சாத்தியம். எடுத்துக்காட்டு : சூரியனின் போக்குவரவை வைத்து சூரியன் பூமியைச் சுற்றுகிறது என்று அனுமானிப்பது.

7. பிறிதொரு வகை

ஏதுவிற்கும் சாத்தியத்திற்குமிடையே நிலவும் நீக்கமற்ற தொடர்பு அடிப்படையில் அனுமானத்தை மேலும் மூன்று விதமாகப் பிரிக்கலாம். அதாவது, 'உடன்பாடு, எதிர்மறை' என்னும் இரு வகையிலும் ஆராய்தலால் ஏதுவிற்குத் துணியப்படும் பொருளோடு நீக்கம் இன்மை உணரப்படுதலாலே அனுமானம் நிகழ்வதாகலின் அது அ)தன் உடன்பாட்டு அனுமானம், ஆ) தன் எதிர்மறை அனுமானம், இ) உடன்பாடும் எதிர்மறையுமான அனுமானம் என மூன்றாகி விடும். அவை முறையே கேவலான் வயி, கேவலாவெதிரேகி, அவ்வயவெதிரேகி எனத் தருக்க நூலில் கூறப்படும்.[41]

7.1. கேவலான்வயி அனுமானம்

ஏது சாத்தியத்தோடும் உறுதி செய்முறையில் தொடர்புடையதாயிருந்தால் அது கேவலான்வயி அனுமானம் எனப்படும். எடுத்துக்காட்டு : அறிபடு பொருள்கள் பெயர் கொள்வன.

பானை அறிபடு பொருள்

எனவே பானை பெயர் கொள்ளும்.

பாவை பொருள் (மேற்கோள்) பெயரிட்டுச் சுட்டப்படுவதாகலின் (ஏது) யாது யாது பெயரிட்டுச் சுட்டப்படுவது, அது அது பொருள், ஆடை முதலியன போல (எடுத்துக்காட்டு) இங்குப் பெயரிட்டு வழங்கப்படுவதாகிய ஏதுவிற்குத் துணி பொருளோடு நீக்கம் இன்மை உடன்பாட்டு வகையில் துணியப்பட்டது. இதனை எதிர்மறை வகையால் எடுத்துக்காட்டுத் தந்து விளக்க இயலாது. ஏனெனில், எல்லாப் பொருள்களும் பெயரிட்டுச் சுட்டப்படும் பொருளேயல்லாது, வேறு இல்லை. அதனால் இது கேவலான்வயி அனுமானமாகும். அதாவது, உடன்பாட்டில் மட்டுமே சொல்ல முடிந்து, எதிர்மறையில் சொல்ல முடியா அனுமானமே இது.

7.2. கேவலாவெதிரேகி அனுமானம்

சாத்தியம் இல்லாதவிடத்து எதுவும் இருப்பதில்லை என்பதைக் கண்டறியும் முறை கேவலாவெதிரேகி எனப்படும். எடுத்துக்காட்டு : உயிருள்ள உடல்களில் ஆன்மா உண்டு. ஆன்மா இல்லாத பொருள்களில் உயிர் இருக்காது ; புத்தகத்தைப் போல.

மற்றுமொரு எடுத்துக்காட்டு :

மக்கள் அனைத்துயிரினும் வேறானவர் (மேற்கோள்) ஆறறிவுடைமையால் (ஏது), எவ்வெவ்வுயிர் ஆறறிவுடையதன்று, அவ்வவ்வுயிர் ஏனைய அனைத்துயிரினும் வேறாதல் அன்று, விலங்குகள் போல (எடுத்துக்காட்டு).

இங்கு ஆறறிவுடைமையாகிய ஏதுவிற்குத் துணி பொருளோடு நீக்கம் இன்மை எதிர்மறை வகையால் துணியப்பட்டது. இதனை உடன்பாட்டு வகையால் எடுத்துக்காட்டு தந்து விளக்க இயலாது. ஏனெனில், ஆறறிவுடையதாய் ஏனை அனைத்துயிரினும் வேறாகின்ற உயிர் மக்களைத் தவிர வேறு இல்லை. அதனால் இது

கேவலவெதிரேகி அனுமானமாகும். உடன்பாட்டில் சொல்ல முடியாமல் எதிர்மறையில் மட்டுமே சொல்லக்கூடிய அனுமானமே இது.

7.3. அவ்வயவெதிரேகி அனுமானம்

ஏது, சாத்தியம் இரண்டிற்குமிடையே உறுதிசெய் முறையிலோ (உடன்பாடு), மெய் விலக்குகிற முறையிலோ (எதிர்மறை) தொடர்பு இருந்தால் அது அவ்வயவெதிரேகி அனுமானம் எனப்படும்.

எடுத்துக்காட்டு

புகையிருந்தால் தீயுண்டு (உறுதி செய்முறை)
புகையின்றேல் தீயில்லை (மெய்விலக்கு முறை)

'இம்மலை தீயுடைத்து, புகையுடைமையால் என்றதில் புகையுடைமையாகிய ஏதுவிற்குத் துணிபொருளோடு நீக்கம் இன்மை உடன்பாட்டிலும், 'எங்கே தீயில்லை, அங்கே புகையில்லை, தாமரை ஓடை போல' என எதிர்மறையிலும் துணியப்படும். ஆதலின், அது அவ்வயவெதிரேகி அனுமானம் எனப்படும். அதாவது உடன்பாடு எதிர்மறை இரண்டிலும் சொல்லக்கூடிய அனுமானம் இது.

8. ஏதுவின் இலக்கணம்

ஏதுவாவது துணியப்படும் பொருளோடு இயற்கையில், எப்பொழுதும், உடன் நிகழ்வதாய், பட்சத்தின்கண் இருப்பது. சைவ சித்தாந்தம் நீக்கம் இன்றியிருத்தலை 'அவினாப் பாவம்' எனக் கூறும்.[42] தார்க்கிகர் 'வியாப்தி' என்பர். அனுமானத்தில் எடுத்துக்காட்டு வேண்டப்படுதல், ஏதுவாகக் கொள்ளப்படும் பொருட்டுத் துணியப்படும் பொருளினின்றும் எக்காலத்தும் நீக்கம் இன்மையைத் துணிதற் பொருட்டேயாகும். அதாவது, தீயுடைமையை உணர்தற்கு ஏதுவாகக் கொள்ளப்படும் புகைக்குத் தீயினின்றும் எக்காலத்தும் நீக்கம் இன்மையைத் துணிதற் பொருட்டே 'சமயலறை போல' என உவமை கூறப்படுகின்றது. அங்ஙனம் கூறாவிடில், 'தீயுடைமைக்குப் புகையுடைமை ஏதுவாதல் எங்ஙனம்' என்னும் ஐயம் தீர்க்கப்படாமல் போய்விடும்.

ஆகவே, ஏதுவாகக் கொள்ளப்படும் பொருளின் இயல்பை ஆராய்ந்து துணிதலாலே துணியப்படும் பொருள் பற்றிய துணிவு பிறத்தலால், அனுமானமாவது ஏதுவைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியேயாகின்றது. ஏது வடமொழியில் 'இலிங்கம்' என்றும் சொல்லப்படும். தமிழில் அது 'குறி' என மொழிபெயர்த்து வழங்கப்படும். ஏது ஆராய்ச்சியை வடமொழியாளர் 'பராமரிசம்' என்பர். அதனால் இலிங்க பராமரிசனமே அனுமானம் என்பர் தார்க்கிகர்.[43]

9. வியாப்தி

வியாப்தி அறிவு எது, சாத்தியம் இரண்டும் இருத்தல், இன்மை என்ற இரு நிலைகளிலும் ஒன்றுபட்டு இருப்பது அதிகமாக உற்று நோக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். எதிர்மறையும் (அதாவது புகையிலிருந்து தீயில்லாத இடம்போல்) அனுபவிக்கப்படாமல் இருக்க வேண்டும். இன்றேல் இது உபாதி என்னும் தவறுக்கு ஆட்பட்டுவிடும். இவ்வெதிர்மறை தருக்கம் என்னும் சிந்தனை முறையால் நீக்கப்படும். இது விதி வருவழி முறை சார்ந்தது எனலாம்.

9.1. வியாப்தி வரையறை

ஏது, சாத்தியம் இரண்டின் அவினாபாவமானது சாத்தியம் ஏதுவைப் பரவியிருப்பது என்ற அறிவேயாகும். சிற்சில இடங்களைத் தவிர ஏது, சாத்தியம் இரண்டும் ஒன்றையொன்று பரவியிருப்பது என்பது நடைமுறையில் இல்லாததாகும். எனவே இந்த நிலைமைகளைத் தவிர்க்க அவினாபாவம் மேலும் வரையறுக்கப் பட்டது.

ஏதுவானது தன்னில் உள்ள இன்மைக்குக் காரணமில்லாத ஒன்றிற்கு இடமளிப்பது என்று இது துணியற்பாலதாய பொருளைத் தவிர்த்து வேறெதற்கும் ஏலாது. மேலும், இது ஏது சாத்தியத்தினால் பரவப்பட்டு இருப்பது என்ற கருத்தையும் தருவதாகும். பரவியிருக்கப்பட்ட பொருளின் வரையறையான இது பரவுதலின் தன்மையையும் தெரிவிக்கிறது. வியாப்தியை வரையறை செய்ய ஏறக்குறைய இருபத்திமூன்று வரன்முறைகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன.

இவற்றிலேயே உண்மையான உளவியற் துறைகள் தோன்றின எனலாம்.

10. ஏதுப் போலிகள்

அனுமானப் பிரமாணத்தில் ஏதுதான் மிக முக்கியம் என்று கண்டோம். ஏதுவில் ஏதாவது குற்றம் ஏற்பட்டால் அதற்கு ஏது ஆபாசம் அல்லது ஏதுப்போலி என்று பெயர். நியாய தரிசனத்தில் ஏதுவில் மட்டுமே போலி சொல்லப்படுகிறது. ஆனால் சைவ சித்தாந்தத்தில் பட்சம், சபட்சம். விபட்சம் ஆகியனவற்றிலும் போலி சொல்லப்படுகிறது.[44]

அனுமானத்துடன் தொடர்புடைய போலி என்பது தவறான ஏதுக்களினால் பெரும்பாலும் நிகழ்கிறது. ஏதுக்களில் போலி என்பதாக இது விளக்கப்படுவதால் ஒரே ஏது பல வழிகளில் தவறாக இருப்பினும் அவற்றின் கூட்டு ஒரு தனிப்போலியாக ஆவதில்லை. பக்கப்போலி, உவமைப்போலி என்ற பிரிவுகளும் இங்கு ஏற்கப்பட்டனவே. அனுமானத்தின் ஒவ்வொரு பகுதியும் நுணுகி ஆராயப்பட்டு எல்லா நிலைகளுக்கும் இடமளித்துத் தயாரிக்கப்பட்ட ஒரு சிறந்த பகுதியாகும் இது. சிவஞான சித்தியாரில் ஏறக்குறைய அறுபத்தைந்து போலிகள் விளக்கப்படுகின்றன.[45] ஏற்புடைய அறிவு ஒரே வழியில் பெறப்படுவது. ஆனால் ஏற்பின்மை எவ்வழியிலும் பெறப்படும்.

முதன்மையாக ஐந்து போலிகள் ஏற்கப்பட்டுள்ளன. மற்றவை அவற்றின் விரிவேயாகும். இவை வியாப்தி, இலிங்கபரா மர்சம், முடிவுரை ஆகிய இவற்றுள் ஏதேனும் ஒன்றினைப் பாதிப்பதாக இருக்கலாம்.

1. ஒருதலைப் படாதது : மலை தீயுடைத்து அறியப்படுதலான்

2. மறுதலைக்காட்படுவது : ஒலி நிலை பேறுடையது ; உருவாக்கப் படுதலால் என்னில், உருவாக்கப்படுதல் நிலைபேற்றமைக்குக் காரணமாகும்.

3. மாற்றேதுடைமை : ஒலி நிலைபேறுடையது கேட்கப்படுதலான் என்னில், உருவாக்கப்படுதலான் நிலைபேறற்றது எனவும் துணியமுடியும்.

4. துணியப்படாதது : மலை புகையுடைத்து - தீயுடைமையால். நன்கு காய்ச்சப்பட்ட உலோகத்தில் புகை சாத்தியம் இருக்காது. இதனை உபாதி என்பர்.

5. அறிவு : வேறோர் அளவையால் அறிவுடைத்து. தீ குளிர்ச்சியானது நீர் போல் என்றால், காண்டலளவையால் இது பயனற்றுப் போகும்.

இதைத் தவிர்த்து புதிய முறைத் தருக்கத்தில் ஏற்கப்பட்ட முடிவின்மை, தொடர்நிலை, ஒன்றிற்கொன்று தொடர்பு முதலியனவும் ஏற்கப்பட்டன. உணர்ந்ததையுணர்தல், மேற்கோள் அழிவு, கொள்கைப் போலி முதலியன தோல்வித் தானங்களின் கீழ் வருவனவாம்.

எனவே, மேற்கோள் முதலிய மூன்றும் தம்தம் இயல்பிற் குறையாது நிரம்பி நிற்கும்பொழுதே அனுமான அளவை, அளவையாகக் கொள்ளப்படும். அவை குறைபாடுடையனவாய் விடின், 'போலி' எனப்பட்டு, அனுமான அளவையும் போலி என ஒதுக்கப்படும்.

11. அளவையியல் அனுமானம்

சிந்தனை முறை என்பது, கொடுக்கப்பட்ட சில கருத்துகள் அல்லது கூற்றுகள் ஆகியவற்றிலிருந்து ஒரு முடிவினைப் பெறுவதேயாகும். கொடுக்கப்பட்ட கருத்துகள் அல்லது கூற்றுகளுக்கு மேற்கோள்கள் என்றும் மேற்கோள்களிலிருந்து பெறப்பட்ட பிறிதொரு கூற்றுக்கு முடிவு என்றும் அளவை இயலில் கூறுவர். ஆகவே, சிந்தனை முறையில் இரண்டு பகுதிகள் உண்டு. ஒன்று மேற்கோள்கள் ; பிறிதொன்று முடிவு. மேற்கோள்களிலிருந்து முடிவுக்குச் செல்லும் முறையினையே சிந்தனைமுறை அல்லது அனுமானம் எனப்படும்.[46]

அனுமானங்களை இரண்டு வகைகளாக முறைப்படுத்தலாம்.

அவைகளாவன : அ) பகுப்புவழி, ஆ) தொகுப்புவழி அனுமானங்கள். இவற்றின் பகுப்புவழி அனுமானங்களை 1) நேர் (உடனடி) அனுமானம் என்றும் 2) வழி அனுமானம் என்றும் பாகுபடுத்தலாம். இவற்றில் வழிஅனுமானத்தை இன்னும் இரண்டு வகைகளாகப் பிரிக்கலாம். அவைகள் 1) முக்கூற்று முடிவு, 2) நியாயக்கோவை என்பன.

பொது உண்மையை மேற்கோளாகக் கொண்டு தனிப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளின் முடிவைத் தீர்மானிக்கும் முறைக்குப் பகுப்புவழி அனுமானம் என்றும், தனிப்பட்ட நிகழ்ச்சிகளை அவற்றினின்றும் தீர்மானிக்கும் முறைக்குத் தொகுப்புவழி அனுமானம் என்றும் விளக்கம் கொள்ளலாம். சான்றுகளைக் கொண்டு ஒரு முடிவினைப் பெறும் முறையினை அளவை இயலில் 'வாதம்' என்று கூறுவர். அனுமானத்தின் முடிவினை ஆதரிக்கும் கூற்று மேற்கோள் எனவும், மேற்கோளினால் ஆதரிக்கப்பட்ட கூற்று முடிவு எனவும் பெயர் பெறுகின்றன. பகுப்புவழி, தொகுப்புவழி ஆகிய இரு முறைகளிலும் மேற்கோள்களிலிருந்தே முடிவினை அடையலாம்.

மேலும், அளவையியலில் அனுமானங்கள் வடிவ ஏற்புடைமை, பொருள் ஏற்புடைமை என இருவகை ஏற்புடைமைகளைக் கொண்டுள்ளன. வடிவ ஏற்புடைமை என்பது, மேற்கோள்கள், முடிவு இவற்றின் வடிவம் அல்லது அமைப்பினைப் பொறுத்து அமைகிறது. அனுமானத்தில் கூறப்பட்டுள்ள பொருள், உலகில் உள்ள நிகழ்ச்சிகளுக்குப் பொருத்தமாக, இசைவாக இருக்கும்போது அந்த அனுமானம் பொருள் ஏற்புடைமை பெறுகிறது. எனவே, ஏற்புடைமை என்பது அளவையியலில் வடிவத்தினாலும், பொருளினாலும் பெறப்படுகின்றது.[47]

12. சைவ சித்தாந்தத்தில் அனுமானப் பிரமாணம்

சிவஞானயோகிகள் அனுமானத்தை ஆன்மாவின் ஞானசக்தி எனறு குறிப்பிடுகின்றார். பௌஷ்கர ஆகமம் அனுமானத்தைப் பற்றிக் கூறும்போது பரோக்ஷமான பொருள்களைப் பற்றிய அறிவினைத் திரிடவியாப்தி என்னும் ஏதுவின் துணையினால் அறிவதே என்று கூறுகிறது.[48] இவ்வாகமத்தின் உரையாசிரியர் அனுமானத்தைப் பற்றிய

பொருள் விளக்கம் இதுவல்ல என்று கூறி இது அனுமானப் பிரமாணத்தில் உபகார இலக்கணம் என எடுத்துரைக்கின்றார். இதன் முக்கிய இலக்கணம், சித்சத்தியானது புத்தியுடன் இணைந்து பொருளை அறிந்துக் கொள்வதில் தான் அடங்கியுள்ளது. அனுமான அறிவானது நேரிடையாகப் பெறப்படாமல் வியாப்தி ஞாலத்தினால்தான் வரும் என்னும் சைவ சித்தாந்தத்தின் கருத்தினை பெரும்பாலான இந்திய தத்துவத்தரிசனங்கள் ஏற்றுக்கொள்கின்றன.[49]

அனுமானத்தின் வியாப்திதான் மிக முக்கிய நிலையை வகிப்பதாக சைவ சித்தாந்தம் கொள்ளும். சாத்தியத்திற்கும் ஏதுவிற்கும் தொடர்பினை ஏற்படுத்தும் வியாப்தியின் உறவிற்கு அவினா பாலசம்பந்தம் என்று சித்தாந்தம் குறிக்கும்.[50] அதாவது தீயிற்கும் புகைக்கும் என்றும் எங்கும் உள்ள உறவே அவினாபாவ சம்பந்தமாகும்.

அனுமானப் பிரமாணத்தை இந்திய தத்துவத் தரிசனங்கள் பெரும்பாலும் ஏற்றுக்கொண்டாலும் சைவ சித்தாந்தம் அனுமானத்தை ஒரு தனித்தன்மையில் குறிப்பிடுகிறது. அனுமான அறிவைத் தரும் வழிமுறையே அனுமானப் பிரமாணம் என்று பெரும்பாலோர் கூறும்போது, சைவசித்தாந்தம் அனுமானம் என்பதே ஆன்மாவின் சித்சத்தியானது மாயையின் சில வெளிப்பாடுகளுடன் இணைந்து அனுபவ ஞானத்தை அனுமானித்தல் மூலம் தருகின்ற ஒரு பிரமாணம் என்கிறது.[51] மேலும், சைவசித்தாந்தம் அனுமானம் என்பது தற்செயலாக ஏற்படுவது என்றும், ஆன்மாவை விட்டு நீங்காதிருக்கும் குணமிது என்றும் கூறும்.[52]

13. அனுமானப் பிரமாணத்தின் பயன்

புதிய உண்மைகளை அறிதற்கும், நிகழ்ச்சிகள் ஒன்றோ டொன்று இன்றியமையாத தொடர்புடையன என்று அறிதற்கும் அனுமான அளவை துணை புரிகின்றது. மேற்கோள்களில் அடங்கியுள்ளதையே முடிபு உணர்த்துகின்றது. எனினும் உணர்த்துகின்ற வகையில் புதிய உண்மைகள் புலனாகின்றன. மேலும், இன்றியமையாமை புலனாவதற்கு அனுமான அளவை

துணைபுரிகின்றது. மேற்கோள்களில் அடங்கியுள்ளதை முடிபு உணர்த்துகின்றன. எனினும், உணர்த்துகின்ற வகையில் புதிய உண்மைகள் புலனாகின்றன. மேலும், இன்றியமையாமை புலனாவதற்கு அனுமான அளவை அவசியமாகும்.[53]

மெய்கண்டார் முதல் மூன்று நூற்பாக்களால் சைவாகமங்களில் கூறப்படும் முப்பொருள் உண்மையைக் கருதல் அளவை கொண்டு சாதிக்கிறார். பதியுண்மையை அவர் பின்வருமாறு நிறுவுகிறார்.

உலகம் முத்தொழிற்படுவது என்பதனை முதலில் நிறுவ முற்பட்ட அவர் உலகத் தொகுதிக்குக் கொடுத்துள்ள 'அவன், அவள், அது எனும்' என்ற அடையில் மூன்று ஏதுக்களை அமைக்கின்றார். அவை அவயவப் பகுப்புடைமை, சடமாயும் பலவாயும் இருத்தல், சுட்டிவறியப்படுதல் என்பன. இவை மூன்றும் தோன்றி நின்று அழியும் பொருள்களுக்கு உள்ள தன்மைகளாகும். உலகம் இம்மூன்று தன்மையும் உடையதாக இருத்தலால் தோன்றியழியும் பொருளேயாகும். உலகத்தில் தோற்றமும் அழிவும் காட்சிக்கு வாராவிடினும் இம்மூன்று ஏதுக்கள் உடைமை பற்றி உலகம் தோன்றியழிதல் கருதி உணரப்படும்.

இவ்வாறு உலகம் முத்தொழிற்படுவது என்பது பெறப்படவே, அஃது உள்பொருளாகிய காரியப் பொருளே என்பதும், காரியப் பொருளாதலால் அதனைத் தோற்றுவித்தற்குச் செய்வோன் ஒருவன் இன்றியமையாது வேண்டப்படுவன் என்பதும் உய்த்துணரப்படும். 'இல்லதற்குத் தோற்றம் இன்மையின், உள்ளதற்குச் செய்வோரின்றிச் செய்வினை இன்மையின்' என்பது மெய்கண்டார் கூற்று. இதனைப் பின்வருமாறு அனுமானத்தில் வைத்துக் காட்டலாம்.

உலகம் செய்வோனை யுடைத்து ;
உள்ளதாய்க் காரியப் படுதலின் ;
யாது உள்ளதாய்க் காரியப்படுவது அது
செய்வோனை யுடைத்து, குடம் போலும்.

இவ்வாறு முதற்கடவுளது உண்மையைக் கருதலளவைக் கொண்டு நிறுவிக் காட்டுவார் மெய்கண்டார்.

சிவஞானபோத மூன்றாம் நூற்பா ஆன்மாவின் உண்மையை அனுமானங்கொண்டு நிறுவுவதாகும். இலது என்றல் முதலிய அறுவகை ஏதுக்களாலும், 'மாயா இயந்திர தனுவினுள்' என்பதில் உள்ள குறிப்பு ஏதுவாலும் இவற்றின் வேறாய் இவ்வுடம்பினுள் ஆன்மா எனப்படுவதொன்று உண்டு என்பதை மெய்கண்டார் நிறுவிய நிறத்தைச் சிவஞானமுனிவர் உரையால் உணரலாம்.

இனி. ஆணவ மலத்தினது உண்மைக்குப் பிரமாணம் முதல் நூற்பாவிலேயே அமைந்து கிடக்கிறது என்பது உரையாசிரியர் கருத்தாகும். "பதியுண்மைக்குப் பிரமாணம் கூறுவார் மலத்துளதாம் எனப் புனருற்பவத்திற்கு ஏதுக் கூறுமுகத்தான் மலத்தினதுண்மைக்குப் பிரமாணமும் உடன் கூறினார்"[54] எனத் தெரிவிக்கிறார். மாறுபட்ட இரண்டு தன்மைகள் ஒருபொருட்கு இயற்கையாதல் கூடாது. ஆகவே, உலகம் தோன்றி ஒருங்குதல் செயற்கை என்பது விளங்கும். அந்தச் செயற்கைக்குக் காரணமாய் மூலமலம் ஒன்றுண்டு என்பது பெறப்படும்.[55] மேலும், பிரபஞ்சத்திற்கு நிமித்த காரணம் உண்டெனச் சாதித்த வழியளவையே முதற்காரணமாகிய மாயை யுண்மைக்குப் பிரமாணமாம் என்று கூறிச் செல்லுகிறார்.[56]

14. அனுமானப் பிரமாணத்தில் சேர்க்கப்படும் பிற பிரமாணங்கள்

தார்க்கிகர் முதலியோர் பிரமாணங்களைப் பலவாக விரித்துக் கூறுவர் என்றும், உலகாயதரும் பௌத்தரும் ஒன்றிரண்டு பிரமாணங்களை மட்டும் கொண்டு, ஏனையவைகளை விலக்கி விடுவர் என்றும், சைவ சித்தாந்தம் இன்றியமையாத பிரமாணங்களாக மூன்றினையே கொள்ளும் என்றும் முன்பே கண்டோம். சைவ சித்தாந்தம் "இன்றியமையாத பிரமாணங்களை விலக்குதலும் தவறு ; சிறுசிறு வேறுபாடு கொண்டு பிரமாணங்களைப் பலவாக விரித்தலும் தேவையற்றது"[57] எனக்கூறும். ஆதலின் தார்க்கிகர் முதலியோர்

விரித்துக்கூறும் பிரமாணங்களில் பொருளலவை அல்லது அருத்தாபத்திப் பிரமாணம், உவமையளவை அல்லது உபமானப் பிரமாணம், ஒழிபுஅளவை அல்லது பாரிசேடப் பிரமாணம், உண்மையளவை அல்லது சம்பவப் பிரமாணம், இயல்பு அளவை அல்லது சுபாவப் பிரமாணம் ஆகியவற்றை சைவசித்தாந்தம் அனுமானப் பிரமாணத்தில் வைத்துக் கூறும்.

உரையளவை

காட்சி. கருதல் அளவைகளால் உணர இயலாத பொருள்களை, பெரியோரது பெருமொழிகள் கொண்டு உணர்தல் உரையளவை அல்லது ஆகமப் பிரமாணம் எனப்படும். இப்பிரமாணத்தை 'ஆப்த வசனம்' என்றும் குறிப்பர்.[58]

நாம் நேரில் கண்டோ, கேட்டோ அறியாதனகுறித்துப் பிறரிடமிருந்து அறிகிறோம். இவ்வாறு நாம் நம்புவதற்கு உரிய செய்திகள் வழங்குவோர் தக்கோர் எனக் கருதுகிறோம். இவ்வாறு, தகுதியுடையோராகக் கருதப்பட்டவரது உரையே ஆப்த வசனமாகும். பொது மக்களிடையே வழங்குகின்ற செய்திகள், முதுமொழிகள் முதலியன கொண்டும், வரலாற்று மரபு கொள்ளும், மறை நூல்கள் கொண்டு அறிவன உரையளவையின் பாற்படும். ஆன்றோர் உணர பிழைபடாது எனற நம்பிக்கையின் அடிப்படையிலே அவர்களது உரைகள் போற்றப்பெறுகின்றன.

பெரியோர் என்போர், 'காலம், வெகுளி, மயக்கம்' என்னும் முக்குற்றங்கள் சிறிதும் இல்லாது முற்றும் நீங்கிய தூயோர். காமம் என்பது விருப்பு ; வெகுளி என்பது வெறுப்பு ; மயக்கம் என்பது ஒன்றை மற்றொன்றாக உணரும் விபரீத உணர்வு. இக்குற்றங்கள் சிறிது இருப்பினும், பொருள்களை உள்ளவாறு உணரவும், உணர்ந்தபடியே சொல்லவும் இயலாது; ஆதலின் இக்குற்றங்கள் முற்றும் நீங்கிப் பெற்றவர் உரையே ஆப்த வாக்கியம் அல்லது நம்பத்தகுந்த சொல் எனப்படும்.[59] தருக்க மதத்தினரும் ஆப்த வாக்கியம் என்றே கூறுவர். அவர்களின் கருத்துப்படி, ஆப்த வாக்கியம் எனில் உண்மைக்

கூறுவோனின் சொல் என்பதாகும்.

காமம், வெகுளி, மயக்கம் ஆகிய முக்குற்றங்களும் நீங்கியவனே சான்றோன் என்பது தொல்காப்பியம்.[60] அவர்களின் சொல்லே ஆப்த வாக்கியமாகிறது. ஆனால் சைவ சித்தாந்தத்தில் ஆப்த வாக்கியம் என்பது மும்மலங்களும் நீக்கியவனின் சொல் ஆகும். மும்மலங்களும் நீங்கியவன் எனில் இயல்பிலேயே நீங்கியவன். அதாவத இறைவான (பதியாகும். மேலும் இறைவனை வழிபட்டு அதன்மூலம் மும்மலங்களை நீக்கியோரின் சொல்லும் ஆப்த வாக்கியம் எனப்படும்.[61]

இயல்பாகவே குற்றங்கள் இல்லாதவன் இறைவன். அதனால் அவனது திருமொழியே உண்மை ஆப்த வாக்கியமாகும். ஆயினும், அவன் ஒரு சில சொற்களை ஒரோவொரு காலத்திற் சொல்லுதலன்றி, பாட்டாகவும், உரையாகவும், அளவில்லாது வேண்டப்படும் அளவற்ற சொற்களைப் பலகாலும் சொல்லுதல் இல்லை. மேலும், அச்சொற்களையெல்லாம் தன்னையே சார்ந்து தானாய் நிற்கும் பெரியோர் வாயிலாகவே சொல்லியிருப்பான். அதனால் அவர்களது திருமொழிகளும் இறைவனின் திருமொழியேயாகும்.

ஒருவர் இறைவனைச் சார்ந்து இறைவனாகவே நின்றோர் என்பது அவரது உண்மை வரலாறு மூலமே தெளியப்படும். அதாவது ஆட்கொள்ளுதல், அவர்கள் திருமொழியை விரும்பிக் கேட்டல், தன்னாலன்றிப் பிறரால். இயலாத வியத்தகு செயல்களை அவர்கள் வாயிலாக் உலகத்தில் நிகழ்வித்தல் போன்ற முறைமையால் அவர் முக்குற்றங்களும் அகன்று முதல்வனாக நிற்றல் தெளியப்படும். உண்மை வரலாறு விளங்காது மறைந்துபோன பெரியோரது திருமொழிகள் ஆப்த வாக்கியமாதல் தொன்றுதொட்டு அங்ஙனம் கொள்ளப்பட்டுவரும் ஆன்றோர் மரபுபற்றி அறியப்படுவதாகும்.[62]

"தனக்குவமை இல்லாதான் தாள்சேர்ந்தார்க் கல்லால்
மனக்கவலை மாற்றல் அரிது"[63]

"அறவாழி அந்தணன் தாள்சேர்ந்தார்க் கல்லால்
பிறவாழி நீந்தல் அரிது"[64]

"பற்றுக பற்றற்றான் பற்றினை அப்பற்றைப்
பற்றுக பற்ற விடற்கு"[65]

என வள்ளவர் பெருமான் அருளிச் செய்தபடி, இயல்பாகவே குற்றமில்லாத இறைவனைச் சார்தலைத் தவிரக் குற்றங்கள் நீங்குதற்கு வேறு வழியின்மையால், கடவுள் கொள்கை இல்லாதவர்க்குக் குற்றங்கள் நீங்காது. அதனால், அவர்களுடைய சொற்கள் ஆப்த வாக்கியம் ஆகாது.

மேலும், பெரியோரது திருமொழிகள் ஆப்த வாக்கியங்களேயாயினும், அவை இயல்பாகவே குற்றம் இல்லாத இறைவன் திருமொழியோடு ஒப்பிட்டு கூறுதல் தகுமோ என்று சிலர் ஐயுறுவர். ஆனால், அவர்கள் இறைவனின் அருளால் குற்றங்கள் நீங்கப் பெற்றவர்கள். அவர்களின் உரை இறைவனின் வெளிப்பாடாக அமைந்துள்ளதால் இறைவனின் திருமொழியோடு ஒப்பிட்டுக் கூறுவதில் தவறேதும் இல்லை என்றே குறிப்பிடலாம். எனவேதான், "கண்ட பெரு மந்திரமே மூவர் பாடல் - கைகாணா மந்திரம் கண்ணுதலோன் கூறல்"[66] என்பன போன்ற வாக்கியங்கள் எழுந்தன.

1. இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் ஆகமப் பிரமாணம்

இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் ஆகமப் பிரமாணம் அல்லது சப்தப் பிரமாணம் என்பது பொருள்களின் அறிவை மொழிவழி அறியும் உணர்வேயாகும். அறிவானது சொல் அல்லது வார்த்தையினால் வரும் முறையேயிது. ஆனால் இவ்விதம் அறியும் அறிவெல்லாம் ஏற்புடைமை உள்ளன அல்ல. எனவே, மொழியின் வழியே உண்மையான அறிவினைத் தரும் வழியே ஆகமப்பிரமாணம் என்று தார்க்கிகர் கூறுவர். இதில் சான்றோர் அல்லது பெரியோர் எனப்படுவோரின் உறுதிப்பாடு அவசியம் இருக்க வேண்டுமென அவர்கள் வலியுறுத்துவர். உண்மையறிந்து, உண்மையைப் பேசுகிறவனின் வாக்கியமே வழிகாட்டும் சொல்லாக மதிக்கப்படும்.

ஆனால் இது மட்டுமே பிரமாணமாகிவிடாது. மாறாக, அப்படி உண்மையையறிந்த சான்றோர்கள் கூறும் சொல் அல்லது வாக்கியத்தின் பொருள் விளக்கத்தினையும் அறிந்துப் புரிந்துக் கொள்வதிலும் ஆகமப் பிரமாணம் அடங்கியுள்ளது.

எனவே, இப்பிரமாணத்தின் முதற்படி உண்மையானச் சான்றோரின் உரையாகும். அவ்வுரையிலுள்ள சொற்களின் சரியான பொருள் விளக்கங்களை அறிந்து கொள்ளுதலே இரண்டாம் படியாகும். இவ்விரண்டு படிநிலைகளுக்குப் பிறகு இறுதியில் வருவதே உண்மையான அறிவாகும். இங்ஙனம் வரும் அறிவின் வழிமுறைக்கே ஆகமப் பிரமாணம் எனப் பெயர். இது இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் ஆகமப் பிரமாணத்தைப் பற்றிய பொதுவான நிலையாகும்.

மேலும், இப்பிரமாணத்தின் மிக முக்கிய காரணப்பொருள் சொற்களைப் பற்றிய அறிவேயாகும். சொற்களின் பொருள் விளக்கத்தினையறிந்தால்தான் ஆகமப் பிரமாணம் மூலம் மெய்யறிவை அடைய முடியும். சொல் அல்லது வார்த்தையின் அறிவினால்தான் இப்பிரமாணமே நிகழ்கிறது எனலாம். பொறிகளுக்கும் பொருள்களுக்குமிடையே தோன்றும் தொடர்பினால்தான் காட்சியளவை அமைகிறது ; வியாப்தியறிவு இருப்பதால்தான் கருதலளவை ஏற்படுகிறது. ஆனால், உரையளவை அல்லது ஆகமப் பிரமாணம் சொல் அல்லது வார்த்தையின் பொருளறிவால் நிகழ்கிறது.

இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் உலகாயதரும், பௌத்தரும், வைசேடிகளும் ஆகமப்பிரமாணத்தை ஒரு தனிப்பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்வதில்லை.[67] அடுத்தவர்களின் கூற்றினை மட்டுமே அடிப்படையாகக் கொண்டு அறிவினை அறவே பெறமுடியாது என்று உலகாயதர் கூறுவர். மேலும், சான்றோர்களின் உரையை நம்பி அறிவினையடையலாம் என்றாலும் அங்கு அனுமானப் பிரமாணமே உதவும். உலகாயதரைப் பொறுத்தமட்டில், அனுமானமே தனியொருப் பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்ள முடியாதபோது ஆகமப் பிரமாணத்தை

தனிப் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கது அல்ல என்றே வாதிடுவர்.

பௌத்த தருக்கவியலறிஞர்களும் ஆகமப் பிரமாணத்தை தனியொருப் பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்வதில்லை. இதனைக் காட்சியளவை அல்லது கருதலளவையின் ஒரு வடிவமாகத்தான் கொண்டனர்.[68] வைசேடிகரும் இதனை கருதலளவையின் ஒரு வகையாகவே கருதினர். ஏனெனில், இவ்விரண்டு பிரமாணங்களில் அறிவு நிகழும் அடிப்படைகள் ஒரே நிலையில்தான் அமைந்திருக்கின்றன.

ஆனால், சமணம் ஆகமப் பிரமாணத்தை ஒரு தனிப்பிரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்கிறது. சொற்களின் மூலம் பொருள்களைப் பற்றிய அறிவு நிகழும் என நம்பும் சமணக் கோட்பாடு, இப்பிரமாணத்தை இரு வகைகளாகக் கூறுகிறது. அவைகள்: அ) லௌகிகம், ஆ) சாத்திரசா என்பன.[69] லௌகிக ஆகமப் பிரமாணம் சாதாரணமாக நம்பக்கூடிய பெரியோர்களின் சொற்களில் அடங்கும். ஆனால், சாத்திரசா ஆகமப் பிரமாணம் என்பது எல்லையற்ற அறிவும் ஆற்றலுமுடையதும் விடுதலைப் பெற்றதுமான உயிர்களிலிருந்து எழும் சாத்திர உரைகளாகும். தார்க்கிகர் சாத்திர உரை என்பது இறைவனின் வெளிப்பாடு என்று கருதும் வேளையில் சமணர், சாத்திர உரைகளாவது தூய்மையானதும் எல்லைகளற்ற அறிவினையுடைய ஆன்மாக்களிடமிருந்தே வரும் என்பர்.[70]

சாங்கிய – யோக முறைமையிலும் ஆகமப் பிரமாணம் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. ஆனால், சாங்கியம் சாத்திர உரையானது பொதுமுறையில் ஆட்சார்பற்றதாயும் ஏற்புடைமையைத் தானே தெளிவுப்படுத்துவதாயும் அமைந்திருக்கும் என்கிறது. ஆனால் இக்கருத்துரையை நியாயம் ஏற்றுக் கொள்வதில்லை. சாத்திர உரையானது இறைவனால் தான் தோற்றுவிக்கப்படும் என்றே தார்க்கிகர் கருதினர்.

மீமாம்சமும் இப்பிரமாணத்தை ஏற்றுக் கொள்கிறது. ஆகமப் பிரமாணமானது, வாக்கியத்தில் பொருள் விளக்கத்தின் மூலம்

பொருள்களின் உண்மையறிவைப் பெறுவதில் அடங்கியிருப்பதாக மீமாம்சகர் கூறுவர். நம்பிக்கைக்குரிய மனிதர்களால் கூறப்படும் நம்பகமான சொற்களுக்கு 'பௌருசேய' என்றும், இறைவனால் கூறப்பட்டுள்ள வேத வாக்கியங்களுக்கு 'அபௌருசேய' என்றும் இப்பிரமாணத்தை இருவகைப்படுத்தி மீமாம்சகர் கூறுவர்.[71] இருப்பினும், மீமாம்சகருள் ஒரு பிரிவினரான பிரபாகரர் ஆகமப் பிரமாணம் என்பது புலன்களுக்கு எட்டாப்பொருள்களைப் பற்றிக் கூறும் சாத்திர உரைகளேயாகும் என்று கூறுவர்.

வேதாந்தமும் ஆகமப் பிரமாணத்தை ஒரு தனித்தப் பிரமாணமாகக் கொள்ளும். இப்பிரமாணமானது, பொருள்களுக்கு இடையே காணப்படும் சில உறவுகளை எவ்வித முரண்பாடுகளுமின்றி உறுதிப்படுத்திக்கூறும் வாக்கியத்திலோ அல்லது கருத்துரை வாசகத்திலோ அடங்கியிருக்கும் என வேதாந்தம் கூறும். இப்பிரமாணத்தால் பெறப்படும் அறிவானது வேறெந்த வழிமுறைகளால் வரும் அறிவால் முரண்படுத்தி மறுத்துரைக்க முடியாவண்ணம் அமைந்திருக்கும். நியாயம் இக்கருத்தினை ஏற்றுக் கொண்டாலும், வைதிக முறையாகக் கூறப்படும் சாத்திர உரைகளின் தன்மைப் பற்றி வேதாந்தம் குறிப்பிடுவதிலிருந்து சற்று வேறுபடுகிறது. நியாயம் சாத்திர உரையானது தனிமனிதரால் ஏற்படுத்தப்படுவது என்கிறது. ஆனால், வேதாந்தமோ சாத்திர உரையானது ஆட்சார்பற்றது என்றும், இறைவன் வேதத்தைத் தோற்றுவிக்கவில்லை என்றும், மாறாக இறைவனால் அது வெளிப்படுத்தப்பட்டது என்றும் கூறும்.[72] வேதம் இறைவனைச் சார்ந்திராமல் எப்பொழுதும் தனித்திருக்கும் உண்மை என்றே வேதாந்தம் குறிக்கிறது. மீமாம்சமும் இம்முறையிலேயே வேதத்தை நோக்குகிறது. ஆனால், தார்க்கிகர்களைப் பொறுத்தமட்டில் உண்மைகளின் ஒரு முறைமையாக வேதம் இருப்பினும் அது இறைவனின் விருப்பங்களை உள்ளடக்கியதேயாகும் என்றும் நம்பினர்.

2. உரையளவையின் வகைகள்

தார்க்கிகர் இப்பிரமாணத்தை இரண்டாக வகைப்படுத்துவர். அவைகள் அ) திருட்டாருந்தச் சப்தம், ஆ)அதிருட்டாருந்தச் சப்தம்

என்பன. திருட்டாருந்தம் என்பது காட்சிக்குரியப் பொருள்களைப் பற்றியது. அதிருட்டாருந்தம், காட்சிக்கு எட்டாப் பொருள்களைப் பற்றியதாகும்.

பிற்காலத்தில் தார்க்கிகர் ஆகமப்பிரமாணத்தை இன்னுமொரு வகையில் இரண்டாக வகைப்படுத்துவர்.[74] அவைகள் : 1) வைதிகம், 2) லௌசிகம் என்பன. இவற்றில், வைதிக ஆகமப்பிரமாணம் என்பதில் இறைவனின் சொற்கள் அடங்கும். வேதம் இறைவனின் வார்த்தைகளைக் கொண்டது என்பதால் அவையும் இதிலிடங்கும். ஆனால், லௌசிக ஆகமப் பிரமாணம் என்பது சாதாரண மனிதர்களின் உரைகளை உள்ளடக்கியதாகும். வைதிக ஆகமப்பிரமாணம் இறைவனின் உரைகளையுடையது என்பதால் உண்மையானதாகவும், நிறைவானதாகவும், ஏற்புடைமை உடையதாகவும் அமைந்திருக்கும். லௌகிக ஆகமப் பிரமாணம் அப்படி இராது. அவைதரும் அறிவு முழுமையும் நிறைவானதாகவும் ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கனதாகவும் இருக்கும் என்று உறுதியாகக் கூறிட முடியாது. லௌகிகத்தில் உண்மையானச் சான்றோர்களின் வாக்கே ஏற்றுக்கொள்ள கூடியதாகும்.

மேலும், மேற்கண்ட இருவகைப் பிரிவுகளில், முதற் பிரிவானது அறிய வேண்டிய பொருள்களின் தன்மையைச் சார்ந்திருக்கும். ஆனால், இரண்டாம் பகுப்பானது, அறிவு வரும் முறைகளின் தன்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாய் அமைந்திருக்கும்.

3. சைவசித்தாந்தத்தில் உரையளவை அல்லது ஆகமப்பிரமாணம்

சைவசித்தாந்தம் இன்றியமையாத பிரமாணங்களாக ஏற்றுக் கொள்ளும் மூன்று பிரமாணங்களுக்குள் ஆகமப் பிரமாணத்திற்கே முக்கியத்துவம் அளிக்கிறது. ஏனெனில் காட்சியளவையாலும் கருதலளவையாலும் பெறப்படாத அறிவினை ஆகமப் பிரமாணமே பெற்றுத்தர இயலும். காட்சியாலும் அனுமானத்தாலும் எட்டப்படாத வகையில் இருக்கும் பொருள்கள் உண்டா? என்னும் வினா

இயல்பாகவே வரும். உலகாய்தரும் பௌத்தரும் இப்படிப்பட்ட பொருள்கள் ஏதுமில்லை என்றே கருதுவர். ஆனால் சைவ சித்தாந்தம் காட்சிக்கும் கருதலுக்கும் அப்பாற்பட்ட பொருள்கள் உண்டு எனக்கூறி பரலோகம் என்று இருப்பதை சாட்சியமாக எடுத்துக் கூறுகிறது. இப்பரலோகம் இருத்தலைக் காட்சியளவை மூலமோ கருதலளவை மூலமோ நிரூபணம் செய்தல் இயலாது. இவ்விடத்தில்தான் ஆகமப் பிரமாணத்தின் அவசியம் உணரப்படும். எனவேதான் சைவ சித்தாந்தம் இப்பிரமாணத்தை தனியொரு பிரமாணமாகவே ஏற்றுக்கொள்கிறது. அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் இதுவும் ஆன்ம சித்சத்தியின் ஆற்றலே என்றும், அது நம்பிக்கைக்குரிய ஏற்புடைமையைக் கொண்டுள்ளது என்றும் கூறுகிறார்.[75]

மேலும், அருள்நந்தி சிவாச்சாரியார் கூறும்போது ஆகமப் பிரமாணமானது காட்சியளவை மற்றும் கருதலளவைகளுக்குரியப் பொருள்களுக்கு உரியது அன்று என்றும் கருதுகிறார்.[76] இக்கருத்தினைச் சிவஞான யோகிகளும் ஆதரிக்கிறார். சிவஞான சித்தியாரின் உரையில் சிவஞான யோகிகள், அருத்தவாதம் அல்லது விளக்கவுரைக்கு நம்பிக்கைக்குரிய ஏற்புடைமை இருப்பதாகவும், ஆனால், அதற்குரிய பொருள்கள் காட்சியளவைக்கும் கருதலளவைக்கும் உரிய பொருள்களில் அடங்கும் என்றும் கூறுவார்.[77] இருப்பினும், சிவஞானபாடியத்தில் பதி, பசு, பாச உண்மைகளைப் பற்றிக் கூறும்போது ஆகமப் பிரமாணத்தின் இன்றியமையாமையைத் தெளிவுடன் சிவஞானயோகிகள் வலியுறுத்துகிறார்.[78]

சைவ சித்தாந்திகள், வேதத்திலும் ஆகமத்திலும் காணப்படும் புதிய உண்மைகளைக் காட்சியளவை மூலமோ கருதலளவை மூலமோ பெற இயலாது என்று கூறுவர். ஏனெனில், அவ்வுண்மைகள் ஆகமப் பிரமாணத்தின் மூலம் நிறுவப்பட்டவைகளாகும். இவ்வுண்மைகளைத் தவிர காணப்படும் வேறு உரைகள் பொதுவாக அருத்தவாத முறைமையில் பொருள்களை அறிந்துகொள்ள உதவும் என்றும் அவர்கள் கருதுவர். மேலும், சைவ சித்தாந்திகள் 'சுருதி' எனப்படும் புனிதமானதும் இறைத்தன்மை வாய்ந்ததுமான நூற்களுக்கு அதிகளவில் முக்கியத்துவம் அளிப்பர். இந்நூல்களில்தான் ஆகமப்

பிரமாணத்தை வெளிப்படுத்தும் உரைகள் இருக்கின்றன என்று எண்ணும் சைவ சித்தாந்திகள், 'சுருதி' என்பதையும் 'ஆகமம்' என்பதையும் ஒன்றாகவே கூறுவர்.[79]

ஆகமப் பிரமாணத்தின் இருப்பிடமான சுருதி எனப்படும் நூல்கள் யாவும் இறைத்தன்மை வாய்ந்த முனிவர்கள் மற்றும் மகான்களின் ஆன்மீக அனுபவத்தை வெளிப்படுத்துபவைகளாகவே சைவ சித்தாந்தம் ஏற்கும். இங்ஙனம் எண்ணப்படும் ஆகமப்பிரமாண நூல்கள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்டால் எதனைச் சரியென்றுக் கொள்வது என்ற ஐயத்தினைச் சிலர் எடுத்துரைப்பர். இந்த ஐயப்பாட்டினைத் தெளிவுபடுத்த சைவசித்தாந்தம் சுருதியின் இரண்டு தன்மைகளைக் கூறும்.[80] அவைகள் அ) முக்கிய அர்த்தம், ஆ) தாத்பரிய அர்த்தம் என்பன. இவற்றில் முக்கிய அர்த்தமே எடுத்துக் கொள்ளப்படும் பொருளின் முக்கிய தன்மைகளை வெளிப்படுத்தும். தாத்பரிய அர்த்தமானது அப்பொருள் எதற்காக உள்ளது என்பது பற்றிய பொருளின் பயன் பற்றிய தன்மையை எடுத்துக்கூறும். எனவே, சுருதி நூல்கள் ஒன்றுக்கொன்று முரண்படாது; ஆனால், நாம் நோக்கும் பொருளின் தன்மைகளைப் பற்றிக் கூறும்போதுதான் சில வேறுபாடுகள் இருப்பது போல் தோன்றும்.

இனி, மெய்கண்டார் உரையளவை என்ற பொருளில் அளவை என்ற சொல்லை ஓரிடத்தில் ஆண்டுள்ளதைக் காணலாம். "எங்குமுளன் என்றளவை ஒன்றன்று"[81] என்பதில் அளவையென்றது உரையளவையேயாகும். சிவஞான போதத்தில் உரையளவை வரும் இடங்கள் சில வருமாறு :

1) வேதம் ஏகம் என்று கூறுவதற்கு ஒன்று என்பதே பொருள். ஆயினும், அதற்குப் பதிப்பொருள் ஒன்றே, இரண்டில்லை என்பது கருத்தேயன்றி, பதியொன்றே உள்ளது வேறு பொருள் எதுவும் இல்லை என்பது கருத்தன்று. இனிப் பிரமம் இல்லையாயின் ஒரு பொருளும் இல்லை என இவ்வாறும் வேதம் கூறுகிறதேயெனில் அகர உயிராகிய அந்த எழுத்து இல்லையாயின் எழுத்துக்களேயில்லை எனக்கூறும் அந்த

முறையில்தான் பிரமம் இல்லையாயின் ஒரு பொருளும் இல்லை என்று வேதம் கூறுகிறது.[82]

2) எல்லாப் பொருளிலும் நிறைந்து நிற்கின்ற முதல்வனது திருவருள் உயிர்களிடத்தில் பிரிப்பின்றி நிற்றல் பற்றி வேதங்கள் (உபநிடதங்கள்) பிரமத்தை ஏகம் என்று மட்டும் கூறிப் போகாமல் அத்துவிதம் என்றும் சில இடங்களில் கூறும்.[83]

3) முதல்வனது சந்நிதியிலே உலகம் செயற்படுகிறது எனக் கூறுகின்ற வேத மொழியாகிய உரையளவையையும் மறந்தாய்.[84]

3.1. சித்தாந்த உரையளவையின் வகை

'காட்சி தருதல்' என்னும் இரண்டு அளவைகளாலும் அறிய வாராதவற்றை அறிய உதவுவதாகிய உரையளவை தந்திர கலை, மந்திரகலை, உபதேச கலை என மூன்று வகைப்படும். இவை முறையே கரும காண்டம், உபாசனா காண்டம், ஞான காண்டம் எனப்படும்.

3.1.1. தந்திர கலை

தந்திர கலையாவது செய்வன, தவிர்பனவற்றை உணர்த்துவது. இது வேதத்தில் கரும காண்டமும், சிவாகமத்தில் சரியா பாதமும் ஆகும். எனவே, தந்திர கலையாவது, அன்றாட நியம ஒழுக்கங்களைக் கூறுவதாகும். அதாவது, நித்திய, நைமித்திய, காமிய கருமங்களாகிய ஒழுக்கங்களைக் கூறுவது. அதனை உபதேச கலை அல்லது ஞான காண்டத்தொடு மாறுகோளின்றி உள்ளவாறுணரும் உணர்வே தந்திர கலையளவையாகும்.

3.1.2. மந்திரகலை

மந்திரகலை அல்லது உபாசனா காண்டம் என்பது மேற்கூறிய நித்தியம் முதலிய மூலிகைகளிலும், ஐம்பொறி முதலியவற்றை அடக்கித் தெய்வங்களை வழிபடும் முறையைக் கூறுவது. அதனை உள்ளவாருணரும் உணர்வே மந்திர கலையளவையாகும். அதாவது,

கடவுள் வழிபாட்டு முறையை உணர்த்துவது. இது வேதத்தில் உபாசனா காண்டமும், சிவாகமத்தில் கிரியை, யோக பாதங்களுமாகும். சிவாக்கிரக யோகிகள் 'மந்திரம்' என்னும் சொல்லை 'மந்' 'த்ரம்' என்று இரண்டாகப் பிரித்து விளக்கம் தருகின்றார்.[85] 'மந்' என்பது "அந்த வஸ்துவலை நினைக்கிறவனை" என்றும் "த்ரம்" என்பது "ரக்ஷிக்கிறது" என்றும் பொருள்படும். அதாவது இறைவனை நினைக்கின்றவன் காக்கப்படுகின்றான் என்பதாகும்.

3.1.3. உபதேச கலை

உபதேச கலை அல்லது ஞானகாண்டம் என்பது பதி, பசு, பாசம் என்னும் முப்பொருள்களின் இயல்பை உள்ளவாறு விரித்துக் கூறுவது. இதுவே, தத்துவ ஆராய்ச்சி எனப்படும். அதனை உள்ளாறு உணரும் உணர்வே உபதேச கலையளவையாகும். அதாவது, உபதேச கலை என்பது பொருளியல்பை ஆராய்ந்து உணர்த்துவதாகும். இது வேதத்தில் ஞானகாண்டமும் சிவாகமத்தில் ஞானபாதமும் ஆகும்.

இனி, உபாசனா காண்டத்தைக் கரும காண்டத்துள் அடக்கி, வேதத்தை இரண்டு காண்டங்களாகவே கூறுவர். வேதத்தில் பிரமாணங்களே உபாசனா காண்டமாகும். ஆரண்யகங்களும் உபநிடதங்களும் ஞானகாண்டமாகும். முன்னையிரண்டும் 'வேதம்' என்றும், இறுதியது 'வேதாந்தம்' என்றும் சொல்லப்படும்.

சிறப்பிலாப் பிரமாணங்கள்

தார்க்கிகர் முதலியோர் பிரமாணங்களைப் பலவாக விரித்துக் கூறுவர் என்று முன்பே கூறினோம். வேறு வேறாக விரித்துக்கூறும் பல பிரமாணங்களில் காட்சியளவை, கருதலளவை, உரையளவை முதலிய மூன்றினைத் தவிர, ஏனைய பிரமாணங்களும் அக்காட்சி முதலியவற்றின் வகையேயன்றி வேறல்ல என்பதே சைவ சித்தாந்தத்தின் துணிபாகும். அத்தகைய பிரமாணங்களைப் பற்றி இங்கு நோக்கலாம்.

1. இன்மை அளவை அல்லது சுபாவப் பிரமாணம்

இது அனுபலத்திப் பிரமாணம் என்றும் குறிக்கப்பெறும். சுபாவம் எனில் இன்மை. எனவே.சுபாவப் பிரமாணம் என்பது இன்மையளவையாகும். குடத்தைத் தேடிக் காணாத ஒருவன், 'இங்குக் குடம் இல்லை' என்று உணர்தல், குளிர் இல்லாமை கண்டு, 'பனி இல்லை' என்று உணர்தல் போன்றது. இருத்தலை உணர்தல் காட்சியாகுமே அன்றி இல்லாமையை உணர்தல் காட்சியாகாது என்று கொண்டு இவை காட்சியளவையும் அதன் வழியதாகிய அனுமான அளவையும் ஆகாது; வேறோர் அளவையே என்பர் சிலர். ஆனால் சைவ சித்தாந்தம், இவையும் உண்மையில் காட்சியும் அனுமானமுமே என்று கூறும்.

இன்மையுணர்வு காட்சியினாலும், கருதலினாலும் உண்டாகாது, வேறோராற்றால் உண்டாதலின், இன்மை ஒரு தனியளவையே என்பர் மீமாஞ்சகருள் ஒரு பிரிவினரான பட்டாசாரியர்.[86] இன்மையுணர்வு உண்மையுணர்வைச் சார்ந்து தோன்றுதலன்றித் தனியே தோன்றாது. ஒருபொழுது ஓரிடத்தில் குடத்தைக் கண்டவனுக்கே வேறொரு பொழுதில் அவ்வடித்தில் குடம் இல்லாதபொழுது 'இவ்விடத்தில் குடம் இல்லை' என்றோ அல்லது 'முன்பு குடத்தையுடையதாய் இருந்த இந்த இடம் இப்பொழுது குடம் இன்றி உள்ளது' என்றோ உணர்வு தோன்றுமேயன்றி, ஓரிடத்தில் எப்போதுமே குடத்தைக் காணாதவனுக்கு அவ்வாறான உணர்வு தோன்றாது. இதுபற்றியே தார்க்கிகரும் 'பாவ உணர்ச்சியின்றி, சுபாவ உணர்ச்சி தோன்றாது' என்பர்.

இருப்பினும், இன்மை உணர்வும் உண்மையுணர்வு போலக் காட்சியாலும், கருதலாலும் உண்டாவதேயாதலின் இன்மையே துணியப்படும் பொருளாயும் வேறோர் இன்மையைத் துணிதற்கு ஏதுவாய் நிற்கும். ஆதலால், இன்லமயளவை காட்சியளவையில் அடங்குவதன்றி, வேறளவைய்யாகாது. அனுமானத்திற்கு வேண்டப்படும் மூன்று வகை ஏதுக்களில் இன்மை ஏது அல்லது அனுபலத்தி ஏது என்பது ஒன்று என்று சைவசித்தாந்தம் எடுத்துரைக்கும். அது, குளிர் இன்மை பனியில்லாமையைக் காட்டுவது

போலக் காரியத்தின் இன்மை காரணத்தின் இன்மையைக் காட்டுவதாகும். சிறுபான்மை காரணத்தின் இன்மை காரியத்தின் இன்மையையும் காட்டுதல் உண்டு. அது, பனியின்மை குளிர் வாராமையை உணர்த்துதல் போன்றதாகும். எனவே, இன்மை அளவை அல்லது சுபாவப் பிரமாணம் அல்லது அனுபலத்திப் பிரமாணமானது சைவ சித்தாந்தத்தின்படி காட்சியளவையிலோ அல்லது அனுமான அளவையிலோ அடங்கிவிடுவதாகும்.

உ. பொருளளவை அல்லது அருத்தாபத்திப் பிரமாணம்

காரியப் பொருள்கள் உள்ளவிடத்தும், அவற்றிற்குத் தவிர்க்கப்படாது காரணப் பொருள்கள் உண்டோ, இல்லையோ என்னும் ஐயம் எப்படியாவது நிகழ்ந்தால், அவற்றை எதிர்மறை எடுத்துக்காட்டால் 'உள்ளன' என உணர்தல் அருத்தாபத்திப் பிரமாணமாகும்.

ஒருவன் இரவில் மறைந்து உண்டு, 'யான் உண்பதில்லை' என்பனாயின், அவன் உடல் மெலியாதிருத்தல் கண்டு 'உண்ணுதல் இல்லையாயின், உடல் மெலியாதிருத்தல் கூடாது; ஆதலால் அவன் இரவில் மறைந்து உண்கிறான்' எனத் துணிதல் போல, 'இவ்வாறு இல்லையாயின் இஃது இயலாது, என உணர்தல் உண்பதை உணரும் பொருட்டு, உண்ணாமையை இல்லை என உணர்வதன்றி, அவ்வுண்ணாமை இல்லாமையை நேரே ஓர் ஏதுப்பற்றி உணராமையால் இது அனுமானமாகாது; வேறோர் அளவையேயாகும் என்பர் சிலர்.

ஆனால் சைவசித்தாந்தம், கருத்தாபத்திப் பிரமாணத்தை அனுமானப் பிரமாணத்தில் அடங்கியதாகவே கொள்ளும். இது எதிர்மறை முகந்தான் உணரும் அனுமானமேயாகும். அதாவது, அனுமான வகைகளும் 'கேவ எவதிரேகி' என்னும் அனுமானமாவதன்றி வேறொரு தனியளவையாகாது. இது பொருளளவை எனத் தமிழிற் சொல்லப்படும். பொருளியல்புப் பற்றி உணர்தலால் இப்பெயர் பெற்றது எனலாம்.

எனவே, சைவ சித்தாந்தத்தில் அருத்தாபத்தி என்பது

இங்ஙனம் அன்றாயின் இது கூடாது என உணர்தல். இதனை மெய்கண்டாரின் சிவஞான போதத்தின் மூலம் அறியலாம். முதல்வன்தானும் தன் சத்தியும் என இரு தன்மையில் நிற்பன் என்பதை அருத்தாபத்தியளவையால் நிறுவுகிறார் ஆசிரியர். முதல்வன் வியாபகப் பொருள் ஆதலால் அவன் ஒன்றாய் நிற்றல் கூடாது. இரண்டாய் நிற்பன் எனில் வியாபகன் என்பது கூடாது. அவன் வியாபகன் என்பதை விட்டுவிடலாம் எனில், பசு பாசங்கள் அவனையன்றி இல்லையாம். ஆதலால் எங்குமாய் உள்ள அவனது வியாபகத் தன்மையை விடுதலும் கூடாது. அவன் எங்குமுள்ளவன் என்பதை உடன்பட்டேயாக வேண்டும். ஆதலால், அவன் ஒருமை, இருமை என்னும் இரண்டற்கும் பொதுமையாய் ஞாயிறும் ஒளியும் போலத் தானும் தனது சத்தியும் என இரு திறப்பட்டு இயைந்து நிற்பன் எனக் கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறு, முதல்வன் வியாபகனாதல் பிறிதொன்றால் பெறப்படாமையின், அருத்தாபத்தி அளவையால் தன்னின் வேறின்றியும் வேறாகிய தாதான்மிய சத்தியுடையான் என்பது துணியப்படும்.[87]

இனி, பாசஞானம், பசுஞானம், பதிஞானம் என்னும் மூன்றில் பாசஞான, பசுஞானங்களால் இறைவன் அறியப்படான் எனில், பதிஞானத்தால் அறியப்படுவான் எனத் துணிதல் அருத்தாபத்தியாகும். "வாக்கு மனாதீதமாயும் கோசரமாதல் பிறிதொன்றால் பெறப்படாமையின் சிவஞானத்தானே அறியப்படும் என்பது தானே போதரும் என அருத்தாபத்தியளவை காட்டியவாறு" என இதுகுறித்துச் சொல்வர் சிவஞானமுனிவர்.[88]

3. உவமையளவை அல்லது உபமானப் பிரமாணம்

உபமானத்தைக் கொண்டு உபமேயத்தை உணர்தல் உபமானப் பிரமாணமாகும். இது தமிழில் 'ஒப்பளவை' என்றும், 'உவம அளவை' என்றும் சொல்லப்படும். காட்டுப்பசு என்பது ஒன்று உண்டு என்று அறியாதவன், காட்டுள் அதனைக் கண்டபொழுது, நாட்டுப் பசுப் போல இருத்தலால் இது காட்டுப்பசுவாகும் என்று உணர்தலைப் போன்றது. ஆதலால், கண்ட மாத்திரத்தில் துணியப்படாமையால் இது காட்சியளவையும் அன்று என்றும், பொருளைக் கண்டே துணிதலால் இது மானமும் அன்று என்றும், ஆதலின் வேறோர் அளவையே என்பர் சிலர்.

சைவ சித்தாந்தம் இப்பிரமாணத்தையும் அனுமானப் பிரமாணத்தில் அடங்கிய ஒன்றாகவே கொள்ளும். காட்டுப் பசுவை முன்பு காணாத ஒருவன் காட்டில் அதனைக் கண்டு 'இது காட்டுப் பசு' எனச் சவிகற்பமாக உணர்தல், முன்பு கண்ட காட்சி பற்றியதாகாது என்றும், நாட்டுப்பசுவிற்குக் காட்டுப் பசுவோடு சிறிதும் தொடர்பில்லாமையால், அதனை அச்சவிகற்ப உணர்விற்கான ஏது என்று கொள்ளுதல் கூடாது என்றும் தார்க்கிகர் வாதிடுவர். ஆதலின் இது ஒரு தனியளவையே என்பர்.

ஆனால், இது நாட்டுப் பசுவோடு ஒத்திருத்தலின் காட்டுப்பசு என உணர்வதாதலின் அது காட்சியளவையே என்று சைவ சித்தாந்தம் கூறும். மேலும், நாட்டுப்பசுவோடு ஒத்துக் காட்டுப்பசு உள்ளது எனப் பிறர் சொல்லக் கேட்டவன் அக்கேள்வியளவில் அதனையுணரின் அது கருதலளவையேயாகும் என்றும் சித்தாந்தம் குறிக்கும். கேள்வி யளவிலே உணர்ந்தவன் நேரே அதனைக் கண்டுணர்வானாயின் அதுவும் காட்சியளவையே ஆகும். ஆகவே, உபமானப் பிரமாணம் காட்சி, கருதலளவைகளில் அடங்குவதல்லது என்றும் ஆதலின் அதுவேறு தனியளவையாகாது என்றும் சைவ சித்தாந்தம் எடுத்துரைக்கும். எனவே, காட்சியால் பொதுத்தன்மையைக் கண்டு, அதனைக் கொண்டு, காட்டுப்பசு என்னும் சிறப்புப் பொருளைக் கருதியே உணர்தலால் இதுவும் ஒருவகை அனுமானமே ஆகும்.

4. ஒழியளவை அல்லது பாரிசேடப் பிரமாணம்

பல பொருள்களில் ஒன்றொழிய ஏனையவை துணிபொருள் ஆகாமையைத் துணியும் பொருட்டு எஞ்சியுள்ள ஒன்றே துணிபொருள் என உணர்தல் பாரிசேடப் பிரமாணமாகும். அதாவது, மூவர் உள்ள இடத்தில் ஒரு பொருள் காணாமற் போய் இருவர் அதனை எடுக்கவில்லை எனத் தெளிந்தால், மற்றொருவனே அதனை எடுத்திருக்க வேண்டும் எனத் துணிதல் போன்றது இப்பிரமாணம். இது தமிழில் 'ஒழியளவை' என்றும் 'மீட்சி மொழியளவை' என்றும் சொல்லப்படும்.

இது ஒருவன் கள்வன் என்பதை அதற்கு உரிய ஏதுக் கொண்டு

துணியாது, இருவர் கள்வராகாமையை ஏதுவாக வைத்துத் துணிதலின், அனுமானமன்று ; வேறோர் அளவையே என்பர் சிலர். ஆயினும், மூவருள் ஒருவன் கள்வன் என்பது முன்னறே துணியப்பட்டமையின், இருவர் கள்வர் ஆகாமை மாத்திரையே பின்னர்த் துணியப்பட்டு, அது ஒருவன் கள்வன் என்பதற்கு ஏதுவாகும். அதனால் இதுவும் அனுமானமேயாகும் எனச் சைவ சித்தாந்தம் எடுத்துரைக்கும்.

இருப்பினம், சிவஞானபோத ஏழாம் நூற்பா ஆன்மாவின் சிறப்பியல்பைப் பாரிசேட அளவையால் உணர்த்துகிறது. சத்தாகிய சிவம் அசத்தாகிய பாசத்தை அறிந்து அனுபவியாது. ஆகவே, பாரிசேட அளவையாலே இருதிறன் அறிவுளதொன்று உண்டு என்பது பெறப்படுதலின், அதுவே சத்தாதற் நன்மையும் அசத்தாதற் நன்மையும் ஆகிய இரண்டுமன்றிச் சதசத்தாயுள்ள ஆன்மாவாம் என விளக்கிக் காட்டுவார் சிவஞான முனிவர்.

5. உண்மையளவை அல்லது சம்பவப் பிரமாணம்

ஓரிடத்தில் நூறு உண்டென்று தெரிந்தால், அவ்விடத்துப் பத்து உண்டென்று உணர்தல் போன்றதே உண்மையளவை என்கிற சம்பவப் பிரமாணமாகும். நூறும் பத்தும் காட்சிப் பொருளின்மையால், இது காட்சியளவையும் அதன் வழித்தாகிய அனுமானமும் அன்று என்பர் சிலர்; ஆயினும், கருத்துப் பொருளைக் கருத்துப் பொருள் ஏதுவாக உணரும் அனுமானமே இது.

6. வழக்களவை அல்லது ஐதிகப்பிரமாணம்

ஒரு மரத்திற் பேய் உண்டென்று வழிவழியாகச் சொல்லிவரும் வழக்குப் பற்றித் தானும் அவ்வாறு உணர்தல் போன்றதே வழக்களவை அல்லது ஐதிகப் பிரமாணமாகும். இது நூல்பற்றித் துணிந்தது அல்லாததால் உரையளவையாகாது; வேறோர் அளவையே என்பர் சிலர். ஆயினும், அது உண்மை வழக்காயின் உரையளவையே. பொய் வழக்காயின் அளவை சான்றாகும்.

7. இயல்பளவை அல்லது சுபாவப் பிரமாணம்

சுபாவம் எனில் இயல்பு. அதனால் இதனைத் தமிழில் இயல்பு அளவை என்பர். ‘இது மரம்’, ‘இது விலங்கு’ என்று அறிந்தோர் கூற அவற்றை அவ்வாறே ஒருவன் அறிவதே சுபாவப் பிரமாணம் அல்லது இயல்பளவை எனப்படும். இது, காட்சி, கருதல், நூல் என்னும் மூன்றில் வேறாதலால் வேறு தனியளவையாகும் என்பர் சிலர்.

இதனைத் தார்க்கிகர் ‘சப்தப்பிரமாணம்’ என்பர். அவர்களுக்கு வேதாகமங்களும் சப்தப்பிரமாணமே. சைவ சித்தாந்தம், வேதாகமக வாக்கியங்களே ஆகமப் பிரமாணம் அல்லது உரையளவை என்றும் அம்மொழியின் பொருளை அனுமித்தறிதற்கு ஏதவாகும் என்றும், அதனால் இது ஒரு தன் அளவையன்று என்றும் கூறும்.

சொற்கள் தம் பொருளை அறிவித்தற்குரிய ஆற்றலை இயல்பாகவே பெற்றிருத்தலால் அவை தம் பொருளையறிதற்கு இயல்பேதுவாம் என்பதும் சைவ சித்தாந்தம். உலகத்தார் கண்டும் கருதியும் உணர இயலாத பொருள்களை அறிவிப்பதே ஆகமப்பிரமாணம் அல்லது உரையளவை என்பது ஆகமப் பிரமாணத்திற்குச் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் இலக்கணம். உலகத்தார் கண்டும், கருதியும் உணரத்தகும் பொருள்களைக் கூறும் வேதவாக்கியங்கள், ‘அருத்தாவாதம்’ என்னும் வகையில் சேர்வன என்பதும் சித்தாந்தத்தில் நாமறிவதாகும்.

எனவே, சொற்கள் பொருளோடு பிரிப்பின்றி நிற்பனவல்லதாகாது என்பதால் அவைகளைக் கொண்டு பொருளை உணர்தல் அனுமானமாகாது; வேறொர் அளவையே என்று சிலர் கூறினாலும், சொல்லுணர்வு பொருளுணர்வோடு இயல்பாய் உடனிகழ்வதே யாதலின், இதுவும் அனுமானப் பிரமாணத்தில் அடங்கும் என்றே சித்தாந்தம் கூறும்.[89]

ஆன்ம சித்சத்தி - ஒரே பிரமாணம்

சைவ சித்தாந்தம் மூன்று பிரமாணங்களை இன்றிய மையாதவை என்று குறிப்பிட்டு காட்சியளவை, கருதலளவை,

உரையளவை ஆகியனவற்றைப் பற்றிக் குறிப்பிட்டாலும் இவைகளைத் துணைப் பிரமாணங்களாக – உதவும் பிரமாணங்களாகவே கருதியது. சைவ சித்தாந்தத்தின் படி ஆன்ம சித்சத்தி ஒன்றே பிரமாணமாகும். பிற பிரமாணங்கள் துணைக் கருவிகளாகவும் உபசார முறையில் கூறப்படும் பிரமாணங்களாகவும் சித்தாந்தம் ஏற்கும். ஆன்ம சித்சத்தி எனில் உயிரின் அறிவாற்றல், அதாவது, அளப்பவரின் அறிவாற்றலே உண்மையான பிரமாணம். "உயிரின் ஓடு உணர்வுறு"[90] என்று சிவஞான் சித்தியார் கூறுவது இதனைப் பற்றிதான். அதாவது, உயிரினின்றும் பொருள்களை நோக்கி ஓடுகின்ற உணர்வு. ஆதலின் இதுவே பிரமாணம். உயிர்தான் அளப்பது. பொருள்களை நோக்கி அறியும்பொருட்டு ஓடுகின்றபோது அதுவே பிரமாணமாகிறது என்கிறது சித்தியார்.

சைவ சித்தாந்தம், அறிவனது அறிவாற்றலே எல்லா இடத்தும் பிரமாணம் என்றும், அவ்வாற்றல் தனக்குத் துணையாகப் பற்றும் பொருள் வகை பற்றியே காட்சியளவை, கருதலளவை, உரையளவை என மூன்றாகின்றது என்றும் கூறும். அதற்குக் காரணம் உண்மையான அளவையானது, தான் எவ்விடத்தும் எல்லாவற்றையும் அளப்பதாய் இருத்தல் வேண்டுமேயன்றி, ஓரிடத்தும் தான் பிறிதொன்றால் அளக்கப்படும் பொருளாதல் கூடாது என்பதே.

எனவே, பொருள்களை அளந்தறிவது உயிர். அது அளத்தற்கு நேர்க் கருவியாய் இருப்பது அதனது அறிவாற்றலே. அறிவாற்றல் 'ஆன்ம சித்சத்தி' எனப்படும். இச்சத்தி அளக்கப்படும்பொழுது தன்னால்தான் அளக்கப்படுமல்லாது பிறிதொன்றால் அளக்கப்படாது. கண் முதலிய பொறிகளும் மனம் முதலிய அகக்கருவிகளுமே உருவம் முதலிய புலன்களை அளப்பது போலத் தோன்றினாலும், உண்மையில் ஆன்ம சித்சத்தியே அவை வாயிலாகச் சென்று பொருள்களை அளக்கும். அவ்வாறு அளக்கும்பொழுது, கண் முதலிய புறக்கருவிகளும், மனம் முதலிய அகக்கருவிகளும், மெய்ந்நூல் மொழிகளும் அந்தச் சித்சத்தியாலே அளக்கப்படும். ஆகவே, அவையெல்லாம் உபசாரத்தால் 'பிரமாணம் எனப்படுகின்றன. உண்மையில் பிரமாணமாவது ஆன் சித்சத்தியே

என்பதுதான். சைவ சித்தாந்தத்தின் அறிவாராய்ச்சியின் முடிந்த முடிபாகும்.

கண் முதலிய கருவிகள் ஆன்ம சித்சத்தியின்றித் தாமே புலன்களை அறியமாட்டாதது போல ஆன்ம சித்சத்தியும் கண் முதலியன இன்றித் தானே பொருள்களை அறியமாட்டாது என்றும் ஆதலின் இதனை எங்ஙனம் பிரமாணம் என்று கொள்வது எனச் சிலர் ஐயம் எழுப்பவுர். கண்ணானது விளக்கொளி, ஞாயிற்றின் ஒளி முதலியவற்றுள் ஏதேனும் ஓர் ஒளியைப் பெற்ற வழியின்றி உருவத்தை காணமாட்டாது. ஆயினும், 'ஒளி வந்த இடத்தில் உருவத்தை அறிவது கண்ணன்றி ஒளியன்று' என்பது தேற்றம். அதனால், உருவத்தை அறிவதாகிய கண்ணிற்கு விளக்கொளி முதலியன துணையாவனமே அன்றி அவை தாமே அறியும் பொருள்கள் ஆகா.

அறியும் பொருளுக்கு அறிவிக்கும் பொருளாய் நிற்பது வடமொழியில் 'வியஞ்சகம்' என்றும், தமிழில் 'காட்டு' என்றும் சொல்லப்படும். எனவே, கண்ணிற்கு விளக்குப் போல ஆன்ம சித்சத்திக்குப் புறமும் அகமுமாய் உள்ள கருவிகள் காட்டாவனவேயல்லாது அவை பிரமாணம் ஆகா என்பதே சைவ சித்தாந்தம். இதனை உமாபதி சிவாசாரியார் தமது சிவப்பிரகாசத்தில் 'புதல் அளவைக்குஅளாவதி'[91] எனக் கூறினார். அதாவது இதன் பொருள், 'தார்க்கிகர் முதலியோர் கூறும் பிரமாணங்கள் எல்லாம் சைவ சித்தாந்தம் கூறும் பிரமாணத்திற்குப் பிரமேயமாகிவிட, சைவ சித்தாந்தம் கூறும் பிரமாணம் பிறிதொரு பிரமாணத்திற்குப் பிரமேயமாகாது, பிராமணமாயே நிற்கின்றது என்பதாகும்.

மேலும், ஒரு பொருளை அறிவதில் ஆன்ம சித்சத்தியே அதிவியாப்தி, அவ்வியாப்தி, அசம்பவம் ஆகிய குற்றங்களிலிருந்து விடுபட்டு நிற்கிறது.[92] ஆன்மசித்சத்தி அறியப்படும் பொருளாவதில்லை. இருப்பினும், அது ஞானத்தின் கூறுகளாகவும், உண்மையான நினைவின் பொருளாகவும் இருக்கும். "ஆன்மா அறியும் பொருளான பிரமாதா ; ஆன்மசித்சத்தியே பிரமாணம் ; அனுபவ ஞானமே பிரமிதி எனப்படும் அறிவு ; மற்றவையெல்லாம் பிரமேயங்களான அறியப்படும்

பொருள்கள்''[93] என்று பௌட்கர ஆகமம் கூறும். எந்நிலையிலும் பிரமாணம் பிரமேயமாகாது ; பிரமேயம் பிரமாணமாகாது என்று அவ்வாகமம் மேலும் கூறும்.

புலன்களெல்லாம் ஒரு பொருளை அறிவதற்குத் துணை புரிந்தாலும் அவைகள் பிரமாணங்களாகாது. இதனைப் போன்றுதான் விளக்கின் ஒளியும். எனவே, புலன்களும் விளக்கொளியும் உண்மையில் பிரமேயங்களே. ஆனால் அவைகள் உண்மையானப் பிரமாணமான தன்ம சித்சத்திக்கு வெளிப்படுத்தும் கருவிகளாக இருந்து வருகின்றன.

'ஒரு பொருளைக் காண்கிறேன்' என்று கூறினால் 'பொருளை ஒளியின் உதவியால் பார்க்கிறேன்' என்று பொருள்படும். இங்கே கண் பிரமாணமாகாது; அதில் அவ்வியாப்தி என்னும் குற்றம் வரும். ஏனெனில் சப்தமாகிய ஒலியை கண்கள் பார்க்கவியலாது. அதுபோன்று செவிகளும் பிரமாணமாகாது; ஏனெனில், பொருள்களின் வடிவங்களை அது உணரமுடியாது. இதனைப் போன்றே பிறபொறிகளும் பிரமாணங்களாக ஆக முடியாது. இதிலிருந்து நாம் அறிவது, இப்பொறிகளை விடுத்து வேறு ஒன்றுதான் உண்மையில் பொருளை எவ்வித குற்றமின்றி அறியமுடியும் என்பதே. அவ்வொன்றே பிரமாணம் என்று குறிக்கப்படும். அப்பிரமாணமே ஆன்ம சித்சத்தியாகும்.

அகக்கருவிகளில் ஒன்றான புத்தி, பொருள்களை அறிவதால் பிரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்ளலாம் என்று எண்ணத் தோன்றும். ஆனால் சைவ சித்தாந்தம், பொறிகளைப் போன்றே புத்தியும் மாயையின் வெளிப்பாடாக என்றும் அது பிரமாணமாகாது என்கிறது. உண்மையில் புத்தி பிரமேயமாகத் தான் உள்ளது. எப்படியெனில் அது இன்பம், துன்பம் போன்ற உள்ளத்தின் வடிவங்களாக இருக்கிறது. மேலும், புத்தியால் சிவனை அறியமுடியாது என்பதால் இங்கே அவ்வியாப்தி என்னும் குற்றமும் நேரும். அதுமட்டுமில்லாது புத்தி ஒரு சடப் பொருளாகவும் உள்ளது. ஆதலின் இதனைப் பிரமாணமாக ஏற்க முடியாது. அதனைப் பிரமாணமாகக் கொண்டால் அசம்பவம் என்னும்

குற்றமும் வந்து சேரும். எனவே, ஆன்மசித்சத்தியே பிரமாணமாகும்.

இனி, சைவ சித்தாந்தம் எல்லா ஆன்மாவிற்கும் இச்சா சத்தி, ஞான சத்தி, கிரியா சத்தி எனப்படும் சத்திகள் இருக்குமென்றும், இவைகளே வாழ்க்கையில் காணப்படும் இன்பம், துன்பம் ஆகியனவற்றிற்குப் பொறுப்பாகின்றன என்றும் கூறும். மேலும், இம்மூன்று சத்திகளும் ஆன்ம சித்சத்தியிலிருந்து வேறு பட்டவைகளல்ல என்றும் சித்தாந்தம் வலியுறுத்தும். ஆன்மாவிற்கும் ஆன்மசித்சத்திக்கும் இடையேயுள்ள உறவுநிலையினைச் சைவ சித்தாந்தம் குண–குணி–பாவ சம்பந்தம் எனக் குறிக்கும். ஆன்மாவின் விருப்பம், அறிதல், செயல் ஆகிய செயற்பாடுகளைப் பொறுத்தே ஆன்மாவின் சத்திகள் இச்சா சத்தி, ஞான சத்தி , கிரியா சத்தி என்று கூறப்படும். இவற்றில் இச்சா சத்தி போகரூபமென்றும், ஞானசத்தியும், கிரியா சத்தியும் காரிய ரூபமென்றும், ஆன்ம சித்சத்தியே காரண ரூபமென்றும் சைவ சித்தாந்தம் எடுத்துரைக்கும்.[94]

ஆன்ம சித்சத்தியைப் பிரமாணமாகக் கொண்டால் ஒரு குற்றம் வருமென்று தார்க்கிகர் முதலியோர் கூறுவர். ஆன்மாவும் அதனது சித்சத்தியும் வேறுவேறு பொருளல்ல ; ஒரு பொருள்தான் இரு தன்மைகளையுடையதாய் நிற்கிறது என்று சித்தாந்தம் பேசுகிறது. ஆதலால், அளப்பவன் ஆன்மா எனக் கூறிவிட்டு ஆன்மாவினது சித்சத்தியே பிரமாணம் என்று கூறுதல் குற்றமில்லையோ என்பதே தார்க்கிகர் முதலியோர் காணும் குறைபாடாகும். அதாவது, அளப்பவன் என்னும் பிரமாதா, அளவையென்னும் பிரமாணம் என்ற இரண்டும் வேறு வேறாகாமல் ஒன்றாய் இருத்தல் அசம்பாவிதமாகும் என்று அவர்கள் குற்றம் உரைப்பர்.

இது தொடர்பாக, சைவ சித்தாந்தம் தக்க விளக்கத்தினை அளிக்கிறது. ஆன்மாப் பொருளால் ஒன்றாயினும் அது பிற பொருள் மேற்செல்லாது தன்னளவிலே அறிவாய் நிற்கும்பொழுது ஆன்மா என்பது ஒன்றாய் இருக்கும். பிறபொருள் மேற்சென்று அதனை அறியும்பொழுது, தானும் தனது சித்சத்தியுமென இரு தன்மைப்பட்டு நிற்கும் இயல்புடையது. ஆகையால், பிறபொருளை அறியுமிடத்து

ஆன்மா அளப்பவனாயும், அதனது சித்சத்தி அளவையாயும் நிற்கும். எனவே, அவ்விடத்தில் அளப்பவனும், அளவையும் வேறு வேறாக இருப்பதில் எக்குற்றமுமில்லையெனச் சைவ சித்தாந்த விடை கூறும்.[95]

இனி, அறிவு மெய்யாயின் அது ‘பிரமை’ என்றும், பொய்யாயின் ‘பிரமம்’ என்றும் தார்க்கிகர் வகைப்படுத்திக் கூறி, பிரமாணமாவது யாதெனில் பிரமைக்குச் சிறந்த காரணமாவதே பிரமாணம் எனப் பிரமாணத்திற்கு இலக்கணம் கூறுவர்.[96] ‘பிரமை’ என்பது ‘பிரமா’ என்பதன் திரிபு.[97] இது பிரமாண வேறுபாட்டால், பிரத்தியட்சம், அனுமிதி, சாத்தம், உபமிதி என நான்காகும் என்பர் தார்க்கிகர். இந்நான்கிற்கும் பொதுப் பெயர் பிரமிதி என்பதாகும்.

இதுவரை கூறியவற்றால், எவ்விடத்தும் ஆன்மாவே பிரமாதாவும் (அளப்பவனும்), ஆன்ம சித்சத்தியே பிரமாணமும் (அளவையும்), அந்த சித்சத்தி பொருள்களை அளத்தலே பிரமிதியும் ஆகும் என்று சைவ சித்தாந்தம் கூறுவது விளங்கும். பிரமிதி, பிரமாண வேறுபாட்டால், காட்சி, கருதல், கேட்டல் என்று மூன்று வகைப்பட்டது.

இறுதியாக, சைவ சித்தாந்தத்தின்படி பெத்த காலத்தில் அகத்தும், புறத்தும் நிற்கும் அசுத்தமாயா, சுத்தமாயா கருவிகளும், முத்தி காலத்தில் சிவஞானமும் ஆன்மாவிற்கு வியஞ்சகங்களாகும். எனவே, வியஞ்சகங்களை, ‘பிரமாணம்’ என்பது உபசாரமேயாகும். பெத்தம், முத்தி இரு நிலையிலும் பதி, பசு. பாசங்களே பிரமேயங்களாகும். முத்தி காலத்தில் அதே நிலையில் ‘பிரமாதா, பிரமாணம், பிரமேயம்’ என்றும் வேறுபாடின்றி ஆன்மா பதியிலே வியாப்பியமாய் அதனுள் அழுந்திவிடும்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. இர.இராமானுசாச்சாரி, மு.கா. நூ. ப.21
2. மேலது, ப.21.

3. சவிகற்பக் காட்சியைப் பகுத்துணர்வுக் காட்சியென விளக்குகின்றார். சவிகற்பமாக உள்ளவாறு உணர்தலே உண்மைக் காட்சி.

4. க. நாராயணன், மு.கா. நூ.ப.33

5. V. Ponniah, op.cit., p.163

6. சி.அருணை வடிவேலு முதலியார், தத்துவ மையத்தில் 24.3.88 அன்று நடைபெற்ற சைவம் பற்றிய கருத்தரங்கின் தலைமையுரையில்.

7. சி. அருணை வடிவேலு முதலியார், மு.கா.நூ.ப.295

8. மேலது, ப.293

9. V.Ponniah, op.cit., p.165

10. Ibid., p.165

11. Ibid., p.165-166

12. Ibid., p.167

13. Ibid., p. 166

14. Ibid., p.192

15. சிவஞான சித்தியார் - சுபக்கம், 10.

16. சி. அருணை வடிவேலு முதலியார், மு.கா.நூ.ப.25

17. சி.அருணை வடிவேலு முதலியார், கருத்தரங்கு தலைமைவுரை

18. சி.அருணை வடிவேலு முதலியோர், மு.கா.நூ.ப.26.

19. சி. அருணை வடிவேலு முதலியார் கருத்தரங்கு தலைமையுரை.

20. V.Ponniah, op.cit., p.192

21. Ibid., p.192

22. Ibid., p. 192 - 193

23. Ibid., p.193

24. Ibid., p.193

25. *சிவஞானபோதம்*, சூத்,1, அதி.1, ஏது

26. *மணிமேகலை* 27 ஆம் காதை

27. சி. அருணை வடிவேலு முதலியார், மு.கா.நூ,ப.0

28. மேலது, ப.27

29. மேலது, ப. 28

30. மேலது, ப. 28

31. *தொல்காப்பியம்*

32. சி. அருணை வடிவேலு முதலியார், மு.கா,நூர்.ப29

33. மேலது, ப. 29

34. மேலது, ப. 30.

35. விட்டு நீங்காமை, 'அவினா பாவம்' எனப்படும்.

36. சி.அருணை வடிவேலு முதலியார் மு.கா. நூ.ப.31

37. சோ.ந.கந்தசாமி, *பௌத்தம்*, ப.199

38. திருக்குறள், 330

39. சி. அருணை வடிவேறு முதலியார், மு.கா.நூ. ப.32

40. கூ.ரா. நஞ்சுண்டன், அனுமானம், *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, தொகுதி இரண்டு, ப. 142

41. மேலது, ப.142

42. Satischandra Chatterjee, op.cit.p.249

43. Ibid., p.265

44. ஐவகைப் போலிகளை நியாயம் கூறும். அவைகள் முறையே ; அசித்தம், சவ்வியாபிசாரம், சத்பிரதிபக்கம், பாதிதம், விருத்தம் எனப்படும்.

45. சிவஞானசித்தியார்- சுபக்கம் 20

46. த.ந. கணபதி, அளவையியல், *வாழ்வியற் களஞ்சியம்*, தொகுதி இரண்டு, ப.6

47. மேலது, ப.7

48. V.Ponniah, op.cit. p.221

49. V.Ponniah, op.cit. p.223

50. Ibid., p.223

51. Ibid., p.225

52. Ibid., p.225

53. சி.அருணை வடிவேலு முதலியார், கருத்தரங்கு தலைமையுரை

54. சிவஞானபாடியம், சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், ப.100

55. மேலது, ப.101

56. மேலது, ப.136

57. சி. அருணைவடிவேலு முதலியார், மு.கா. நூ. ப.19

58. இர.இராமானுசாச்சாரி மு.பா. நூ.ப.25

59. சி. அருணைவடிவேலு முதலியார், மு.கா. நூ.ப.20

60. வினையின் நீங்கி விளங்கிய அறிவின், முனைவன் கண்டது முதனூல் ஆகும் என்று தொல்காப்பியத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது.

61. எங்குமுளன் என்றளவை ஒன்றன்று - *சிவஞான போதம்* சூ.2, அதி.4, வெண்பா. இதில் அளவையென்றது உரையளவையே யாகும்.

62. சி.அருணைவடிவேலு முதலியார், மு.கா.நூ.ப.21

63. *திருக்குறள்*, 7.

64. *திருக்குறள்*, 8.

65. *திருக்குறள்*, 350

66. *திருமுறை கண்ட புராணம்*

67. V. Ponniah, op.cit., p.252

68. Ibid., p. 252

69. Satischandra Chatterhjee, op.cit., p.320

70. Ibid., p. 320

71. Ibid., p. 321

72. Ibid., p. 321

73. Ibid., p. 318

74. Ibid., p. 319

75. V. Ponniah, op.cit., p.258

76. Ibid., p.259

77. Ibid., p.259

78 Ibid., p. 259

79. Ibid., p.260

80. Tatparya is the knowledge of the intention of the speaker by which alone one could distinguish between different senses of the word.

81. *சிவஞானபோதம்*, சூ.2, அதி.4, வெண்பா 1.

82. மேலது, வெண்பா, 2

83. மேலது, வெண்பா, 3.

84. மேலது, சூ.2, அதி. 2, வெண்பா.1

85. V.A.Devasenapathi, op.cit., p.37

86. D.M.Datta, *The Six way of Knowing*, p.162

87. *சிவஞானபாடியம்*, மு.கா.நூ.ப.259

88. மேலது, ப.434

89. சி. அருணைவடிவேலு முதலியார், மு.கா.நூ.ப.24

90. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம், 12

91. சிவப்பிரகாசம், 7

92. V.A.Devasenapathi, op.cit., p.18

93. Ibid., p. 19

94. V. Ponniah, op.cit., p.

95. சி. அருணைவடிவேலு முதலியார், *மாபாடிய பொருள் விளக்கம்* (வெளிவர இருக்கும் நூல்)

96. மேலது

97. மேலது

உண்மை, பிழை பற்றிய கொள்கை

உலகின் அன்றாட நிகழ்ச்சிகளில் கூடப் பொய்யெது, மெய்யெது என்பது தெரியாமல் மக்கள் திகைப்பதுண்டு. நீதி மன்றங்களில் உண்மையைக் கண்டுபிடிப்பதற்கென்றே புலன் விசாரணையும், உளவுத்துறையும், சாட்சிகளை விசாரிக்கும் முறையையும் ஏற்படுத்தப்பட்டிருக்கின்றன. விஞ்ஞானமும் மெய்ப்பொருளியலும் உலகைப் பற்றிய உண்மைகளைக் கண்டறிந்து கூறுகின்றன. கண்ணால் காண்பதும் பொய், காதால் கேட்பதுவும் பொய் ; தீர விசாரித்து அறிவதே மெய் என்று கூறுவதுண்டு. வாழ்க்கையில் வெற்றி வாங்கித் தரும் அறிவு உண்மையறிவு என்றும், மற்றதெல்லாம் பொய் என்றும் கூறுவாரும் உளர். செயற்பாட்டுக்கு உதவும் கல்வியே மெய்யான கல்வி என்று இவர் கூறுவர். எனினும் விஞ்ஞானத்தில் கூட, செயல்திறன் அளிக்கும் முறைகளோடுகூட, அடிப்படையான உலகியல் அறிவும் வளர்க்கப்படுகின்றது. இதை அடிப்படை அறிவியல் என்கிறோம். எனவே கண்டு, கேட்டு, ஆராய்ந்து, தெளிந்து, அந்த அடிப்படையில் செயல் செய்வதே வாழ்க்கையில் வெற்றியைத் தரும்.

> "எண்ணித் துணிக கருமம் ; துணிந்தபின்
> எண்ணுவம் என்ப திழுக்கு"[1]

என்றார் வள்ளுவரும்.

எனவே, உண்மையின் இயல்பு, இலக்கணம் என்பனக் குறித்து நாம் அறிந்துகொள்ள வேண்டியது அவசியமாகிறது. தத்துவ வல்லுநர்கள், "எது மாறாததோ அது உண்மை" என்றும் "மாறினாலும்

ஒரு பொருள் வாழ்க்கைக்குரிய செய்வினைகளில் பயனுள்ளதாயின் உண்மையாம்'' என்றும், இன்னும் சிலர், "பயன்படுவதாக இருப்பதே உண்மை" என்றும், மற்றும் சிலர், "மாறுவதே உண்மைக்கு அடையாளம்" என்றும் இவ்வாறு பலவாறாகக் கூறுகின்றனர். இதை ஒட்டித்தான் நாம் வாழும் இவ்வுலகம் உண்மை என்றோ உண்மையல்ல என்றோ இவர்கள் தம்தம் கூற்றுக்களை அமைத்திருக்கின்றனர்.

உதாரணமாக, வள்ளுவர் பெருமான் கூறும்போது, "நில்லாத வற்றை நிலையின என்றுணரும் புல்லறி வாண்மை கடை"[2] என்றும் "பொருளள வற்றை பொருளென் றுணரும் மருளானாம் மாணப் பிறப்பு"[3] என்றும் கூறுகிறார். இதன் பொருள், பொதுவாக அறிவு நமக்கு பொருட்களைப் பற்றிய உண்மையினை உணர்த்தினாலும், சில நேரங்களில் நம் அறிவு பிழை செய்துவிடுகின்றது. இதைப் பிழையறிவு என்று சொல்லுகின்றோம்.

உண்மை அறிவிற்கு இலக்கணம், அது அறிவிக்கும் பொருள் அது அறிவித்தபடி அப்படியே இருக்கின்றது என்பதாகும். பொய்யறிவிற்கு இலக்கணம் அந்த அறிவு அறிவிக்கிறபடி பொருள் ஒன்று இல்லை என்பதாகும்.

அறிவு அறிவிக்கின்றபடி பொருள் இருந்தால், அப்பொருளின் இயல்பை அப்படியே தெரிவிக்கின்ற காரணத்தால், அறிவிற்கும் அதன் பொருளிற்கும் ஓர் இயைபு இருக்கிறது. இந்த இயைபே மெய்யறிவின் இலக்கணம் என்று ஒரு சிலர் கூறுகின்றனர்.

இதற்கு மாறாக, அறிவு என்பது கருத்துக்களின் ஓர் அமைப்பு. எனவே அறிவின் பாற்பட்ட கருத்துக்களின் அமைப்பு ஒன்றுக்கொன்று உடன்பட்டு முரண்படாமல் இருத்தலே உண்மையின் இலக்கணம். இங்கு அறிவு தெரிவிக்கும் பொருளைப் பற்றிய பேச்சிற்குச் சிறப்பில்லை. அறிவின் தீர்ப்புகளின் ஒருங்கிணைந்த உடன்பாட்டு அமைப்பிற்குத்தான் சிறப்பு. வேறு சிலர் உண்மை அல்லது பொய் என்பது நம்முடைய அறிவின் தீர்ப்புகளினுடைய குணநலமன்று என்று

வாதிடுவர். ஒருவன் ஒரு அறிவு சார்ந்த தீர்ப்பினைக் கூறும்போது அதனுடைய உண்மை அல்லது பிழை தெரிவதற்குச் சில சோதனைகளைச் செய்ய வேண்டும். வெள்ளியைப் போன்ற தோற்றமுள்ள பொருளை கையில் எடுத்துப் பார்த்து அது வெள்ளியா? இல்லையா என்பதை நிச்சயிக்க வேண்டும். அப்படி நிச்சயிக்கும்போது உண்மையோ அல்லது பொய்யோ அத்தீர்ப்பிற்குக் குணமாக அமைகின்றது.

வேறு சிலர், அந்த அறிவினுடைய தீர்ப்பும் அது மறுக்கப்படாதவரை உண்மை ; மறுக்கப்படும்பொழுது பொய் என்பர். உதாரணமாகக் கனவு. கனவிலிருந்து விழிக்கும் வரை கனவு உண்மை; விழித்தவுடன் கனவு பொய்.

இது தவிர, ஒரு அறிவு தோன்றும்பொழுதே உண்மையோடுதான் தோன்றுகின்றதா? அல்லது உண்மை அத்துடன் பின்னால் இணைகின்றதா? என்ற கருத்தும் விவாதிக்கப்படுகிறது. பிழையறிவு பற்றிக் கூறும்போது, பிழையறிவில் தோன்றும் பொருளின் இருப்பும் இயல்பும் யாவை? இல்பொருள் தோன்றுமா? இருக்கின்ற பொருளாக இருந்தால் எவ்வாறு அது பிழையறிவிற்குக் காரணமாகும்? இது குறித்து பல்வேறு கருத்துகளும் உள்ளன. ஆதலின், இவ்வியலில் முதலில் மேலைநாட்டு மெய்ப் பொருளியலில் உண்மை, பிழை பற்றிய கோட்பாடுகளையும் அதன்பின் இந்திய தரிசனங்களில் கூறப்படுகின்ற கொள்கைகளையும் பின் இறுதியில் சைவ சித்தாந்தம் தரும் உண்மை, பிழை பற்றிய கோட்பாடுகளையும் காண இருக்கின்றோம்.

மேலைநாட்டில் உண்மை, பிழை பற்றிய கோட்பாடுகள்

உலகிலுள்ள பொருள்கள், நிகழ்ச்சிகள் ஆகியவற்றைக் குறித்து நமது கருத்தினை வாக்கியங்களில் வெளிப்படுத்துகின்றோம். கருத்துப் பொதிந்த வாக்கியங்களையே அளவையியலில் முக்கியமாகக் கொள்ளப்படும். உண்மையோ, பிழையோ இத்தகைய வாக்கியங்கட்கே

அமையும். ஒரு பொருள் அல்லது நிகழ்ச்சியைப் பற்றி நமது கருத்து அமையாதாயின், அதனைக் குறித்த உண்மையை அல்லது பிழையைக் கருதுவதற்கில்லை. காண்பான், காணப்படு பொருள் ஆகிய இவ்விரண்டின் உறவு உணர்வு கடந்த நிலையில் அமைகின்றபோது, கருத்துப் பொதிந்த வாக்கியம் அமையாது. இங்கு காண்பான், காணப்படு பொருள் ஆகிய வேற்றுமையைக் கடந்து விடுகின்றோம். இதனைக் 'கடந்த உண்மை' என்றும் 'முழு உண்மை' என்றும் கூறுவர்.[4]

ஒன்றைப் பற்றிய கருத்தினை நாம் வெளிப்படுத்தும் போது, அது கருத்துப் பொதிந்த வாக்கியமாகிறது. கருதப்படும் பொருள் இது என்று நாம் ஒன்றைப் பற்றி உடன்படலாம்; அல்லது மாறுபடலாம். உண்மையை நாம் தெளிவதற்கு மேலும் சிந்தனை வேண்டும். ஐயம் என்பது உண்மையோ அல்லது பொய்யோ என்று தெளிய முடியாத நிலை. நாம் உடன்பட்டுக் கருத்துத் தெரிவிக்கலாம் அல்லது மறுக்கலாம். மேலும், உடன்பாடு உண்மையை வெளிப்படுத்தாது; எதிர்மறை பொய்யாக்கிவிடாது என்பதையும் நாம் சிந்தையில் கொள்ள வேண்டும். எனவே, எந்த நிலை உண்மை நிலையை வலியுறுத்து கின்றது? அல்லது உண்மை எக்காரணங்களால் துணியப் பெறுகின்றது? பிழை என முடிவு செய்வதற்குக் துணையான நிலைகள், காரணங்கள் யாவை? சுருங்கக் கூறின், உண்மையும் பிழையும் எவ்வாறு அமைகின்றன? உண்மையை எங்ஙனம் தெளிகின்றோம்? பிழையை எவ்வாறு அறிகின்றோம்? எவற்றின் துணை கொண்டு உண்மையையும், பிழையையும் பிரித்தறிய முடியும்? இவை போன்ற வினாக்களே அறிவாராய்ச்சியியலில் அதிக முக்கியத்துவம் பெறுகின்றது. இது குறித்த தத்துவ விசாரணையில் மேலைநாட்டில் நான்கு கொள்கைகள் கொடுக்கப்படுகின்றன.[5] அவை 1) உள்ளுணர்வுக் கொள்கை, 2) இயைபுக் கொள்கை, 3) பயன்வழிக் கொள்கை, 4) ஒற்றுமைக் கொள்கை என்பன.

1.1. உள்ளுணர்வுக் கொள்கை

ஒரு வகையான அறிவு உண்மையினைத் தன் இயல்பாகக் கொண்டுள்ளது. உண்மையே அதன் இயல்பு. பிழையோ அல்லது

மாறுபட்ட நிலையோ மற்றொரு வகைக்கு இயல்பாக அமைகின்றது. இது எப்படியெனில், சிலவகை அறிவு, இயல்பில் உண்மையாக அமைகிறது. வேறு சில பொய்யாகப் பிழையாக அமைகிறது. இவ்வாறு இயல்பில் உண்மை அல்லது பிழை விளங்குவதால், நாம் உள்ளுணர்வில் உடனாக அதன் உண்மையை அல்லது பிழையை அறிகிறோம். டேகார்ட்,ரீட் போன்றோர் உள்ளுணர்வுக் கொள்கையினர் ஆவர். உடனாக நம்பிக்கையின், பொய்த் தன்மையையோ அல்லது உண்மை நிலையையோ அறிகிறோம் என்று டேகார்ட் போன்றோர் கூறுகின்றனர்.[6] விழிப்பு நிலையில் நாம் அறிவன, காண்பன அனைத்தும் நேராக உணரப் பெறுகின்ற நிலையில் உண்மையுடையனவாகும். திரிபுக்காட்சி, கனவு போன்ற நிலைகளில், நாம் பிறழக் காண்பதையும் அறிகிறோம். ஆதலால் உண்மையும் பிழையும் உள்ளுணர்வால் உடனாக அறியப் பெறுகின்றன.

அர்த்தம் அல்லது பொருள் வேறு ; உண்மை வேறு. ஒரு வாக்கியம் பொருளுடையதாக இருக்கும்; ஆனால், அது உண்மையாக இருக்க வேண்டும் என்பதில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, 'செவ்வாய்க் கிரகத்தில் அறுவகை உயிர்கள் இருக்கின்றன' என்று அமையும் வாக்கியத்தைக் கருதுவோம். இவ்வாக்கியத்தின் உண்மையை நாம் அறிவதற்கில்லை; உண்மையாக இருக்கலாம். உண்மைக்கும் அர்த்தத்திற்குமுள்ள வேறுபாட்டை நாம் சிந்தனையிற் கொள்ள வேண்டும்.

1.2. ஒற்றுமைக் கொள்கை

இக்கோட்பாட்டின்படி உண்மையாவது ஒன்றியிருத்தலாகும். இக்கொள்கை பலராலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட ஒன்றாகும். எண்ணமும் உலகமும் இயைபுமேல் இவ்வியைபு உண்மையின் பாற்படும்; இயைபின்மை பிழையின் பாற்படும் அல்லது உண்மைக்கு மாறான நிலையாகும். நாம் கொள்ளும் கருத்து, புறத்தில் ஒரு பொருள், நிகழ்ச்சி, நிலை ஆகியவற்றுள் எந்த ஒன்றினோடும் ஒத்திருக்குமானால் அது உண்மையாகும். நாம் கருத்தைக் கொள்கிறோம்; அக்கருத்தில் பல எண்ணங்கள் உண்டு. அவ்வெண்ணங்கட்கு ஒத்த பொருள்கள்

அல்லது நிலைகள், நிகழ்ச்சிகள் அறியப்படுகின்றபோது உண்மை உணரப் பெறுகின்றது.

கருத்தும் நிகழ்ச்சியும் இயையுமேல் அது உண்மையின் பாற்படும் என்கிறபோது ஒத்திருத்தல் அல்லது இயைபு என்றால் என்ன என்பதையும் நாம் காண வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாக, அந்த அறையில் மேசை இருக்கும் என்று எண்ணுகின்றேன். அறையினுள் நுழைந்து, மேசையினைக் காண்கிறேன். கருத்தும் காட்சியும் இயைகின்றன. உண்மை புலனாகிறது. இவ்வறையினுள் ஒரு யானை இருக்கும் என்று கருதுகின்றேன். அறையினுள் நுழைந்துப் பார்த்தால் யானை இல்லை ; கருத்தும் காட்சியும் முரண்படுகின்றன. இவ்விரு எடுத்துக்காட்டுகளும் புற உலகைப் பற்றிய பொருள்களைப் பற்றியன. இக்கருத்து உள்ளத்து நிகழ்ச்சிகட்கும் பொருந்தும் என்று நாம் உறுதியாகக் கூறலாம்.

இந்த ஒற்றுமைக் கொள்கையைப் பிரதிக் கோட்பாடு என்றும் அழைப்பர். இக்கொள்கையானது பொருளுண்மைத் தத்துவத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டது. புற உலகப் பொருள்களும் நிகழ்ச்சிகளும் மனத்தில் உணர்வாகப் பதிந்து துளிகளாகத் திரள்கின்றன. மனத்தில் அறிவேடு உருவாகிறது. எனவே, மனத்தில் திரளும் அறிவுத் துளிகட்கேற்ப புற உலகில் பொருள்களும் நிகழ்ச்சிகளும் இருந்தாக வேண்டும். பிரதியைச் சரிபார்க்க வேண்டுமானால் மூலத்தோடுதானே ஒப்பிட வேண்டும். மூலத்திலிருந்து பிரதி வேறுபடுமானால் எடுத்த பிரதியில் பிழையிருக்குமே தவிர என்றுமுள்ள மூலத்தில் பிழை இருக்காது. எனவே, நம் மனத்தில் உருவாகும் அறிவுக்கேற்ப புற உலகில் பொருள்களும் நிகழ்ச்சிகளும் இருக்குமானால் நம் அறிவை உண்மையென ஒப்புக்கொண்டு உலகம் ஏற்கும். நம் அறிவும் புற உலகப் போக்கும் முரண்படுமானால் நம் அறிவு தவறானது என்று கொள்ள வேண்டும். அவ்வறிவினை உலகம் ஏற்காது என்பதும் தெளிவு.

1.3. இயைபுக் கோட்பாடு

நாம் மேலே கண்ட மறுப்புகளின் காரணமாக மற்றொரு கொள்கை வளர்ச்சி பெறலாயிற்று. இக்கொள்கையின்படி கருத்தும் காட்சியும், நினைப்பும் நிலையும் இயைவதில் – ஒத்திருப்பதில் உண்மை அடங்கவில்லை. ஒரு கருத்து உண்மையெனக் கொள்வதற்குக் காரணம், அக்கருத்து அதையொத்த பிற கருத்துகளோடு இயைவதனால் ஆகும். ஒரு கருத்தை நாம் தெளிகின்றோம் என்றால் அக்கருத்து பிற கருத்துகளோடு இயைகின்றது என்று பொருள். இவ்வியைபு கருத்தியைபு ஆகும். கருத்துகள் முரணின்றி அமைகின்றன. எனவே, எண்ணங்கள் ஒன்றோடொன்று முரண்படாது அமையுமேல் உண்மையாகும். நாம் இன்று பெற்றுள்ள அறிவெல்லாம் இவ்வடிப்படையில் அமைவதாகக் கொள்வதிற்கில்லை. உலகம் தட்டை வடிவமானது என்று கருதியிருந்தோம். பிறகு உருண்டை வடிவமானது என்று தெளிந்தோம். பின்னைய கருத்து முன்னைய கருத்தோடு முரணுகின்றது. ஆதலால் நாம் கொண்டுள்ள கருத்துகள் அனைத்தும் முரணின்றி அமைந்துள்ளதாகக் கொள்வதற் கில்லை. ஆனால், மாறுபடும் இரு கருத்துகள் உண்மையைப் புலப்படுத்தாது என்பதை நாம் தெளிவாக அறியலாம்.

தலைசிறந்த தத்துவ ஞானிகளான ஸ்பினோஸா, லைப்னிட்ஸ் போன்றவர்கள் உண்மை என்பது பற்றிக் கூறுகின்ற போது இந்த இயைபுக் கொள்கை அல்லது கருத்தியைபுக் கொள்கையினைப் பற்றிக் கூறுகின்றார்கள். கருத்து முதற்கொள்கையினரின் கோட்பாடானது இது. இயைபுதான் உண்மையின் இயல்பும் உரை கல்லுமாகும் என்பது ஹெகல், பிராட்லி முதலிய கருத்து முதற் கொள்கையினரின் வாதமாகும். ஒரு கொள்கை உண்மை எனக் கருதப்படுவதற்குக் காரணம், அது புற உலக நிகழ்ச்சிகளோடோ நிலைகளோடோ ஒத்திருப்பதனால் மட்டும் உண்மையாகிவிடாது. அக்கொள்கை நம்முடைய மற்றைய கருத்துகளோடு, கொள்கைகளோடு பொருந்துவதானால்தான் உண்மையாகின்றது. எந்த ஒரு கருத்தும் உண்மையாவதற்கு இன்றியமையாததாக வேண்டுவது கருத்தியைபாகும். கருத்துகள் ஒன்றோடொன்று இயைய முரணாது இருத்தல் வேண்டும். புதிய கருத்துகளை நாம் ஏற்கின்றபோது,

அவ்வேற்பு மற்றைய கருத்துகளோடு அவை பொருந்திச் செல்கிற நிலையைப் பொறுத்திருக்கின்றது.

நாம் புதிய கருத்துகளை ஏற்கும்போது சில பழைய கருத்துகளைத் தவிர்க்கின்றோம் ; மாற்றியமைக்கின்றோம். அறிவியற் கருத்துகளில் வளர்ச்சியைப் பார்த்தால் இவ்வுண்மை நன்கு புலனாகும். "பழையன கழிதலும் புதியன புகுதலும் வழுவல கால வகையினானே"[7] என்பது நன்னூல் சூத்திரம். பழையன கழிதற்குக் காரணம் யாது? புதிய கருத்துகளோடு பழைய கருத்துகள் ஒவ்வாமையே. ஒவ்வுதல், இயைதல், பொருந்துதல் ஆகிய சொற்களை இக்கொள்கையினர் தம் கொள்கையினை விளக்குவதற்குப் பயன்படுத்துவர்.

ஏற்புடைமை என்பது திரட்டிய அறிவைப் பிறர்க்கு எடுத்துச் சொல்லும் முறையைப் பொறுத்தது. உண்மையைக்கூட தக்க ஆதாரங்களோடு முறைப்படி எடுத்துச் சொல்லவில்லையென்றால் உலகம் ஏற்காது. ஒருவர் வெளிப்படுத்தும் அறிவை ஏற்புடையதா இல்லையாயெனத் தீர்மானிக்க இந்த இயைபுக் கோட்பாடு ஒரு வழிகாட்டியாகச் செயல்படுகின்றது என்று நாம் கூறலாம்.

1.4. பயன்வழிக் கோட்பாடு

பொருத்துதல், இயைதல் ஆகிய இவ்விரு கொள்கைகளினால் நாம் உண்மையினை உறுதியாக உணர்வதற்கில்லை. ஆதலால் மற்றொரு கருத்து எழுந்தது. அதுதான் பயனைக் கொண்டு உண்மையைத் தெளியலாம் என்பதாகும். செயல்நிலைக் கொள்கை அல்லது பயன்வழிக் கொள்கை என்றழைக்கப்படும் இக்கொள்கையை இரு சாரார்களின் கருத்துகள் கொண்டு நாம் அறியலாம். ஒரு வகையினை அமெரிக்க நாட்டு உள்ளத்துயியல் அறிஞர் ஜேம்ஸ் என்பார் விளக்கியுள்ளார். இவரின் கருத்தினை ஆதரித்தவர் ஷில்லர் என்பவராவார். மற்றொரு கருத்தினை பியர்ஸ் என்பாரும் டியூமி என்பாரும் விளக்கியுள்ளனர். ஒரு கொள்கையினை நாம் உண்மையெனக் கொள்ளும்போது அதனை நாம் மதிப்பிடுகின்றோம். சிலவற்றை நாம் நல்லவை எனவும் சிலவற்றைத் தீயவை எனவும் கொள்கின்றோம் ; சிலவற்றை அழகுடையவை என்றும் சிலவற்றை

அழகற்றவை என்றும் கூறுகின்றோம். பொருள்களை மதிப்பிடுவது போல கருத்துகளையும் மதிப்பிடுகின்றோம். ஏனெனில் உண்மையும் ஒருவகைப் பண்பேயாகும் என்பதே இக்கோட்பாட்டாளர்களின் கருத்தாகும்.

உண்மை, பிழை ஆகியவைகளின் பொருள் என்ன என்று கூறுகிறபோது ஹில்லர் என்பார் உண்மை என்பதற்குப் பயனுடையது என்றும் பிழையுடையது என்பதற்குப் பயனற்றது என்றும் குறிக்கின்றார். அறிவியல் கண்டுபிடிப்புகள் கோட்பாடுகள் சிலவற்றைச் சோதித்துப் பார்த்து அவற்றின் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க இக்கொள்கையானது துணை செய்யும். ஆனால், எல்லாக் கருத்துகளையும் அனுபவத்தில் செயல்படுத்திப் பார்க்க முடியுமா? மேலும், 'பயன்', 'விருப்பம்' 'விளைவுத்திறன்' என்பவை சார்புக் கருத்துகள் ; சூழ்நிலைக்கேற்ப மாறுபடும் தன்மையன. எனவே, இவற்றைக் கொண்டு அறிவின் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க முடியாது என்று நாம் உறுதியாகக் கூறலாம்.

இந்தியத் தத்துவங்களில்

'உண்மை'யின் தன்மை யாது? 'உண்மை' பிழைபடும் அறிவிலிருந்து எவ்வாறு வேறுபடுகிறது? இவ்வினாக்களே அறிவாராய்ச்சியியலில் காணப்படும் முக்கிய வினாக்களாகும். இவ்வினாக்களுக்கு இந்தியத் தத்துவத் தரிசனங்களில் வெவ்வேறு விடைகள் கிடைக்கப் பெறுகின்றன. அவைகளைப் பற்றி நாம் இப்போது காண்போம்.

1. நியாய - வைசேடிக தரிசனங்களில்

ஆன்மாவின் குணம் அறிதல் என்று நியாயிகர்கள் கருதுகின்றனர். ஆதலால், அறிவு என்பது பொருள்களைப் புலப்பட செய்தல் ஆகும். சுருங்கச் சொன்னால், பொருள்களின் புலப்பாடு அறிவாகும். உண்மையான, ஏற்புடைய அறிவு வரையறையான உறுதியான அறிவு ஆகும். பொருளை உள்ளவாறு பிழைபடாத

வகையில் உணர்வது உண்மையறிவாகும். ஐயம். பிழைபடும் அறிவு, தருக்கம் ஆகியவை ஏற்புடைய அறிவு ஆகாது. இவ்வகை அறிவு உறுதியற்றது, வரையறையற்றது ; ஆதலின், பொருளின் உண்மை இயல்பினை உள்ளவாறு உணர்த்தாது. நேராக ஒரு பொருளை அறிதல் என்பது அப்பொருள் எக்காட்சியை வழங்குகிறதோ அவ்வாறே அதனை அறிதல் ஆகும். நினைவிலிருந்து எழுகிற காட்சி, பிழைபடும் இயல்பிற்று ஆதலால், நியாயிகர் நினைவில் எழுகிற அறிவை, ஸ்மிருதியை 'அப்பிரமா (பொருந்தா அறிவு) என்றனர்.[8]

ஒரு பொருளின் உண்மை இயல்போடு அறிவு பொருந்தி ஒத்து இருக்குமானால், அவ்வறிவு 'உண்மை அறிவு' ஆகும். எவ்வாறு இவ்வறிவின் உண்மையை அறிதல் கூடும் என வினவினால், நியாயிகர்கள் கூறுவார்கள். வெற்றி தருகிற செயல் நிலைகளை ஊக்கும் அறிவு 'உண்மை அறிவு' ; இவ்வாறு வெற்றிக்குக் காரணமாகாத அறிவு 'பிழைபடும் அறிவு' ஆகும். ஆதலால், அறிவின் உண்மை அவ்வறிவு உணர்த்தும் புறப்பொருள்களோடு பொருந்துதல் என்றும், அறிவின் பொய்ம்மை, பிழை என்பன அவ்வறிவு உணர்த்தும் பொருள்களோடு பொருந்தாமை என்றும் நாம் கொள்ளலாம். உண்மை அறிவு வெற்றியை விளைவிக்கும்; பொய்யான, பிழைபடும் அறிவு தோல்வியைத் தோற்றுவிக்கும்.

அறிவினால் தோன்றுகின்ற செயல் நிலைகளின் வெற்றி, தோல்விகளை அடிப்படையாக வைத்து உண்மை பொய்ம்மைகளை அறிதல் 'பிரவிர்த்தி சம்வாதம்', 'பிரவிர்த்தி விசம்வாதம்' என்று முறையே வழங்கப் பெறும். இவ்வாறு புறநிலைகளின் துணைகொண்டு உண்மை பொய்ம்மைகளை வரையறை செய்தல், 'பரதப் பிரமான்யம்' அல்லது 'அபிரமான்யம்' எனப்படும். புறப்பொருள்களோடு எவ்வாறு பொருந்துகின்றது என்று காண்பதாலும், வெற்றி தோல்வி என்கின்ற புறநிலைகளால் அறிவின் தன்மை அளந்தறியப்படுவதாலும் 'பரதப் பிரமான்யம்' என்றும் 'அபிரமான்யம்' என்றும் நியாயத்தில் கூறப்பெறுகின்றன.[9]

பிழை நேரும் வகை குறித்து இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் வழங்கும் கோட்பாடுகளுக்கு 'கியாதி' என்று பெயர். 'கியாதி' என்ற சொல்லின் பொருள் 'அறிவு' அல்லது குணமாகும். கியாதிகளின் பலவகைகள் இந்திய தத்துவ தரிசனங்களில் கூறப்படுகின்றன. அன்னியதாகியாதி, அகியாதி, ஆத்மகியாதி, சத்தியாதி, அனிர் வசனக்கியாதி என்பன முக்கிய பிழை பற்றிய கொள்கைகளின் பெயர்களாகும். இதில் நியாய - வைசேடிகம் குறிப்பது அன்னியதாகியாதி. அதாவது வேறு இடத்தில் இருப்பது இங்கு தெரிவது. எடுத்துக்காட்டாக, கயிறு அரவாகத் தெரிகிறது. உண்மையில் இருப்பது கயிறுதான். பாம்பு அவ்விடம் இல்லை. ஆதலின் அது பொய்யானதுதான். இருப்பினும் பாம்பு எப்படி தெரிந்தது? நியாய தரிசனம் இதுபற்றிக் கூறும்போது இந்த பிழையறிவை அன்னியதாகியாதி என்கிறது. அதன் கருத்துப்படி பாம்பு மெய்யானதுதான். இருப்பினும், அது கயிற்றில தெரிகின்றதே எனில் வேறு இடத்தில் இருப்பது இங்கு தோஷத்தால் தெரிகிறது என்ற விடையினைத் தருகிறது. எனவே, வேறு இடத்தில் மெய்யாக இருப்பதே பிழைபடும் இடத்தில் தெரிகிறது என்பதால் இவர்களின் கொள்கை அன்னியதாகியாதி என்றழைக்கப்பட்டது.

உ. சாங்கியத்தில்

சாங்கியத்தில் அறிவு, புத்தி விருத்தி மூலமாகவே அமைகிறது என்பது முக்கிய உண்மையாகும். அறிவு, புத்தியின் விருத்தியென்று கூறினால், அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கை ஆகிவிடும். சாங்கியம், புறப்பொருட் கொள்கையை ஏற்பது; புற உலகுண்மையையும், ஆன்மாக்கள் பல என்பதையும் அடிப்படை உண்மைகளாக வற்புறுத்துவது.

அனைத்து அறிவும் புறப்பொருள்களைச் சுட்டுகிறது. புறப்பொருட் கொள்கைக்கு ஆதரவாக உள்ளது. சாங்கியத்தில் ஆன்மீகப் பன்மையாகும். பலருக்குத் தனித்தனியே காணும் அனுபவம் யாவருக்கும் பொதுவாக அமைகின்றதால், புறப் பொருள்களது உண்மை வலியுறுத்தப் பெறும். புத்தி விருத்தி, அறிவானையும் அறிபொருளையும் ஒருங்கே இணைப்பதாகும். புத்தி

விருத்தி அறிபொருளை நீக்குவதன்று. இதன் விளைவாகத் தோன்றுவது யாதெனில், 'உண்மை' என்பது புறப்பொருள் களோடு காணும் பொருத்தமாகும் என்ற கருத்தாகும். புத்தி எந்நிலையில், புறப்பொருள்களை உள்ளவாறு உணர்த்துகிறதோ அந்நிலையில் அவ்வறிவு உண்மையுடையதாகும்.[10]

புறப்பொருளும் புத்தியின் தனிநிலையும் அறிவு தோன்றுவதற்குக் காரணமாக விளங்கும் இரு கூறுகளாகும். பொருள் ஒன்றாயினும், அறியப் பெறும்போது பலரால் காணப் பெறும்போது, அப்பொருள் பலவாகின்றது. தனி நபர்கள், அவரவர் புத்தியில் உள்ள வேறுபாடுகளால் பொருளை வெவ்வேறு வகையில் காண்கின்றனர். புத்தி, பொருளைக் காணுகின்ற வகையில் விளைகின்ற மாற்றங்களால் பிழையான அறிவு நேர்கிறது. புத்தியில் தன்மையும் புறப்பொருளும் ஒருங்கே ஒத்துழைக்கின்ற நிலையில் புறப்பொருளைப் பற்றிய பதிவு முழுமையுடையதாக அமைதல் இல்லை. காணும் பொருளினிடத்து விளங்கும் இயல்புகளுள் ஒரு சிலவற்றை மிகுதியாகவோ குறைவாகவோ வற்புறுத்துவதே புத்தியின் தொழிலாகும். புதியதாக எவ்வியல்பையும் புத்தி காட்சியில் சேர்த்தல் கிடையாது. காட்சியில், புத்தி சில கூறுகளைத் தெரிந்து எடுக்கிறது. காண்பானின் புத்தியோடு பொருந்துவனவே அவனது காட்சியில் இடம்பெறும். ஏற்புடையது ஏற்புடைமையையே நாடும். இதனால் நேரும் பிழை பெரிதும் மாறுபடுகிறது. இங்கு நேருகிற பிழை, சில கூறுகள் காணப்பெறாமல் விடுபடுதலால் விளைவதாகும். சாங்கியர்களின் கூற்றுப்படி, புருஷனைப் பிரகிருதினின்று பிரித்து அறியாது ஒன்றென மயங்குவதால் பிழை நேருகிறது. அனுபவத்தின் முன்னாக நிகழ்வது மேற்குறித்த மயக்கமாகும். இதனை 'அதிவேகம்' என்பர்.[11] இது பகுத்துக் காணாது இருப்பதாகும்.

3. பூர்வ மீமாம்சையில்

ஜெய்மினி வகுத்த பூர்வ மீமாம்சைக் கொள்கை இருபெரும் கொள்கைகளாக வளர்ந்தது. குமாரில பட்டர் என்பவர் தலைமையேற்று ஒரு கொள்கையை வகுத்தார் ; பிரபாகரர் என்பார் மற்றொரு கொள்கையை வகுத்தவராவர். இவ்விரு கொள்கைகள் பல

கருத்துகளில் ஒத்திருந்தாலும், சில கருத்துகளில் மாறுபட்டிருக்கின்றது. இவ்வகையில் குறிக்கத்தக்க மாறுபாடு அறிவாராய்ச்சியியலில் பிழை நேரும் வகை பற்றிய கருத்தில் எழுகிறது. குமாரிலபட்டர் வகுத்ததை 'பட்டர் கொள்கை' என்னும் பிரபாகரர் வகுத்ததை 'பிரபாகரர் கொள்கை' என்றும் குறிப்போம். இவ்விரு கொள்கைகளும் புறவுலக உண்மையை ஏற்பன. உலகில் அடிப்படையான பொருள்கள் பல உள என்று இவ்விரு கொள்கைகளும் கருதுகின்றன. ஆன்மா இவ்வாறு பல பொருள்களைக் காணுகிற வகையில் தொடர்பு கொள்கிற வகையில், அறிவு தோன்றுகிறது எனக் கொள்கின்றன.

3.1. அகியாதி

பிரபாகரர் பிழை நேரும் வகை குறித்து வகுத்த கொள்கை இந்தியத் தத்துவத்தில் 'அகியாதி' - 'அ-கியாதி' என்று வழங்கும்; பட்டர் வகுத்த கொள்கை 'விபரீதக் கியாதி' என்று வழங்கும்.[12]

கியாதி என்ற சொல் 'அறிவு' என்று பொருள்படும்; அ-கியாதி 'அறிவின்மை' என்று பொருள்படும். பிழை தனித்த நிலையில் நேர்வதன்று; அறிவின் கூறன்று; இரு வேறு ஞானங்களின் கூட்டே ஆகும். 'இப்பி'யை வெள்ளியென்று மயங்குகிறோம். 'இது வெள்ளி' என்று கூறுவதில் 'இது' என்று சுட்டப்பெறுவது நம்மால் காணப்பெறுவது. இதேபோல் இப்பியின் சில கூறுகளும் காணப்பெறுகின்றன. வெள்ளியை இப்பி எவ்வெவ் வகையில் ஒத்து விளங்குகின்றதோ, அவ்வொருமைப்பாடுகளே காணப்பெறுகின்றன. இக்கூறுகள் முன்னர் நம்மால் அறியப் பெற்றதாகிய வெள்ளியின் நினைவை ஏற்படுத்துகின்றன. எனவே, பிழையெனக் குறிக்கப் பெறுவது இருவேறு ஞானங்களால் ஆனது.

'பிரதியட்சமும்', 'நினைவும்', 'ஸ்மிருதியும்' ஒருங்கே பிழை நேர்வதற்குக் காரணமாவன. 'இது' என்று சுட்டப்பெறுவது முதலில் காணப்பெறுவது போல பிழையுணர்ந்த பின்னரும் காணப் பெறுகின்றது; ஆனால், நினைவு கூறப்பெறுகிற வெள்ளி பிழையுணர்ந்த பின்னர் காணப்பெறுமாறில்லை. நினைவில் இருக்கின்ற வெள்ளியைப் பற்றிய அறிவை இது என்று கூட்டப்பெறும்

பொருளோடு இணைப்பதால் பிழை ஏற்படுகிறது. பிழை எவ்வாறு நேர்கிறது என்பதையும் பிரபாகரர் கூறுகிறார். இரு வேறு ஞானங்கள் உள; இந்த இரு ஞானங்களுக்கும் ஆதாரங்கள் உள. இவ்வாறு வெவ்வேறாக உள்ள ஞானங்களைப் பிரித்து உணராததால் பிழை நேருகிறது. இந்த இரு ஞானங்களும் தனித்தனியே உணரும் பொருள்களும் வெவ்வேறு என்று உணரத் தவறுகிறோம். இத்தவறே 'பிழை'யை உண்டாக்குகிறது. பிரபாகரர் கருத்துப்படி, பிழையானது நிறைவற்ற அறிவாகும். பிழை நேர்வதற்கு 'அகியாதி' இது காரணங்களைச் சுட்டுகிறது. ஒன்று உடன்பாட்டில் அமைவது ; மற்றொன்று எதிர்மறையில் அமைவது.

3.2. விபரீதக் கியாதி

'அறிவு' அதற்கு அயலாக அறியப்பெறும் பொருள் ஒன்றைச் சுட்டுவதைப் பட்டர் ஏற்கிறார். இப்பி வெள்ளியாகத் தோன்றுகிறது. இப்பியைச் சுட்டிப் பேச இயலும்; வெள்ளியைச் சுட்டுதல் இயலாது. சுட்ட இயலாமை காரணமாக வெள்ளி இல்பொருளன்று; மனத்திலே மட்டும் இருப்பதன்று. ஏனெனில், வெள்ளியை முன்னர் அறிந்திருக்கிறோம். அப்போது வெள்ளி சுட்டப்பெற்ற புறப் பொருளாக விளங்குகிறது. பட்டரும் பிழைபடும் அறிவை இரு கூறாக்கிப் பேசுகிறார். ஒன்றைச் சுட்டி அறிதல் கூடும்; மற்றொன்றை நினைவு கூர இயலாது. பிழை இன்னது என்ற அறிந்தவிடத்தும் மாறாத அறிவு சுட்டி அறியப்பெறுவது; மற்றொன்றும் இவ்வாறே பாழ்படாத அறிவே ஆகும். ஆனால், வெள்ளி காட்சிக்குரியதாக விளங்கவில்லை. வெள்ளி முன்னர் அறியப் பெறவில்லையேல், இப்பியிடத்து வெள்ளியைக் காணுதல் இயலாது.

'அகியாதி'யின் கருத்துப்படி, பிழையானது தரப்பெற்றது; காணக்கூடியது. நினைவு கூரப் பெறுவதினின்றும் வேறானது என்றும், அவ்விரண்டும் தனித்தனியே விளங்குவன என்றும் அறியத் தவறுவதாகும். ஆனால் இங்கு விபரீதக் கியாதியின்படி இப்பியையும் வெள்ளியையும் ஒருங்கே உள்ளனவாகத் தொகுத்து அறிதலால் பிழை நேர்கிறது என்று அறிதல் வேண்டும். அகியாதியின்படி பிழையானது 'பொருந்தாமையைக் காணத் தவறுதல் ஆகும். இங்கே பிழை, காணப் பெறுகின்ற பொருளிற்கு அயலாக வேறு ஒன்றையும் சேர்த்து

அறிதலாகும். அகியாதியில், காட்சியில் அமைவனவற்றுள் உள்ளது எது? நினைவினின்று எழுவது எது? என்று பிரித்து அறியாமை பிழையாகும். விபரிதக் கியாதியில் உள்ளதற்கு அயலாக, இல்லாத ஒன்றைச் சேர்த்து அறிதலால் அறியாமை நேர்கிறது. முன்னது காணத் தவறுதலாம்; பின்னது உள்ளதற்கு அயலாக இல்லாததையும் சேர்த்துக் காணுதலாகும்.

4. அத்துவிதத்தில்

அத்துவிதம் பிழைபடும் அறிவு குறித்துத் தந்த விளக்கம் 'அநிர்வசனீய கியாதி' என்று பெயர் பெறும். கயிற்றினிடத்து அரவு தோன்றுகிறது. கயிறு உள்பொருள்; அரவு தோன்றுகிறது. புறவொளியும் காட்சியில் தெளிவும் தோன்றுமிடத்து, அரவுக் காட்சி நீங்குகிறது. ஆனால், அரவு முதலில் காணப்பெற்றது; காணப் பெற்றிலதேல், அச்சம் நிகழ்ந்திராது. அச்ச நிகழ்வு அரவின் தோற்றவுண்மையை வலியுறுத்துவதோடு அச்சம் நிகழ்ந்த அந்த அளவில் உண்மையே என்பதையும் வலியுறுத்தும். இதுபோல உலகமும், நாம் அதனோடு உறவு கொள்ளும் அளவிற்கு உண்மையுடையதே. ஆதலின், உலக 'வியவகாரிக சத்யம்' என்பர். ஆனால், பிரம்மத்தின் உண்மையை நோக்க இவ்வுலகு இல்பொருளேயாகும்; ஆனால், மலடி மகன் போல் இவ்வுலகு என்றும் இல்லதன்று. உலகைப் பற்றிக் கூறும்போது 'மாயை' என்ற சொல் ஆளப்பெறுகிறது. மாயையின் பொருள் யாது எனில் உலகின் உண்மை நிலையினை வரையறை செய்து உள்பொருள் என்றோ, இல்பொருள் என்றோ, உள்ளதும் இல்லதும் இயைந்த ஒன்று என்றோ, இரண்டுமற்றது என்றோ கொள்ள இயலாது. ஆதலால் 'சொல்லொணாதது' என்று கூறுவர். இல்பொருளைத் தரும் தொடரே 'அநிர்வசனியம்' ஆகும்.

இப்பியினிடத்து வெள்ளியைக் காண்பது பிழைபடும் காட்சி ஆகும். இவ்விரண்டினுள் இப்பியின் உண்மையையோ வெள்ளியின் உண்மையையோ நாம் வலியுறுத்தல் இயலாது. 'வெள்ளி' உண்மையாயின், பின்னர் நீங்குதல் ஆகாது. இப்பியை இப்பியாகக்

காணும்போது வெள்ளி உள்பொருள் ஆகாது. ஆனால் வெள்ளி இல் பொருளில், முதலில் காட்சியில் அமைந்தது எவ்வாறு? வெள்ளி உள்ளதுமாகும் இல்லதுமாகும் என்று இருவேறு இயல்புகளை ஒருங்கே பொருத்துதல் பிழையாகும். மேலும், இருவேறு இயல்புகள் ஒன்றினிடத்துப் பொருந்துமாறு இல்லை. ஆதலால், வெள்ளியின் நிலை இத்தன்மையது என வரையறை செய்வதற்கு இல்லை. ஆதலின் 'அநிர்வசனீயம்' - வரையறை செய்யவொண்ணாதது என்று அத்துவைதிகள் கூறுகிறார்கள்.[13]

5. இராமானுசரின் தத்துவத்தில்

இராமானுசர் அறிவாராய்ச்சியியலில் வழங்கிய கருத்துகளின்படி அறிவு ஒரு புறம் அறிவானை உட்படுத்தும்; மறுபுறம் அறியப்பெறும் பொருளை உட்படுத்தும். பொருள்கள் அறிவிற்கு முன்னதாக அமைவன. அறியப் பெறுவதற்கு முன்னர் பொருள்கள் விளங்குகின்றன. பொருள்கள் ஆன்மாவைச் சாராது தனித்த இருப்புடையன. புறப்பொருள் உண்மையாக விளங்குகின்றன. பொருள்கள் புறத்தன மட்டுமல்ல. எவற்றையும் சாராதும் விளங்குவன. இவ்வாறு புற உலகுண்மையை இராமானுசர் விளக்கும்போது அக்கொள்கை வேதத்தில் விளங்குவதாகக் குறிக்கிறார். இவ்வாறு அவர் புறவுலக ஏற்பை முற்கோளாகக் கொள்கிறார். இராமானுசரின் கருத்து 'சத்கியாதி' அல்லது 'யதார்த்தகியாதி' என வழங்குகிறது.

உள்ளதே அறியப் பெறுகிறது. அறிவிற்குரிய பொருள் இல்லாத இடத்து அறிவு நிகழ இயலாது. அறிவிற்கு ஒத்த பொருள் அமைதல் வேண்டும். சிக்கலான நிலையில் காட்சி வழங்கும் பொருள்களே உள என்றும் அவையே உணரப் பெறுகின்றன என்றும் இராமானுசர் வற்புறுத்துகிறார். அறியப் பெறுகிறது என்ற நிலையிலிருந்து அறியப் பெறுவது யாது என்ற நிலை வரை அறிவு விரிவு பெற அமைதலே இங்கே குறிக்கத்தக்கது. இராமானுசர் உண்மையாகப் புறஉலகு என்ற ஒன்று உண்மைப் பண்புகளோடு விளங்குவதை நம்புகிறார்.[14] உண்மைப் பொருள்களைப் பற்றிய அறிவில் இடர்பாடு இல்லை. அறிவிற்கும் அவ்வறிவிற்குக் காரணமான பொருளிற்கும் இயைபு, பொருத்தம் காணுதல் எளிது. ஆனால்,

பிழையான அறிவு பொருந்துவது எங்ஙனம் என்பதையும் நாம் காண வேண்டும்.

பௌதீக, உடலியல் உண்மைகளைக் கொண்டு பிழைபடும் அறிவை விளக்குதல் வேண்டும். இந்தியக் கொள்கைகளுள் சில விஞ்ஞானம் வளர்ச்சி பெறாத காலத்தில் தோன்றின. ஆதலால், சில விளக்கங்கள் வியக்கத்தக்கனவாக விளங்குகின்றன. வேதாந்தம் 'பஞ்சீகரணந் கொள்கையை' விளக்குவதாகும். பௌதிகப் பொருள்கள் பஞ்ச பூதங்களின் கூட்டாகும். ஐம்பூதக் கூறுகள் அளவில் வேறுபடுவன. கானல் நீர் எவ்வாறு தோன்றுகிறது எனில், வெய்யிலில் பரந்த மணற்பரப்பு, வெப்பத்தை மிகுதியும் ஏற்றுள்ளது; இப்பரப்பில் தட்பக் கூறும் உண்டு. இக்கூறு சிறிதளவாயினும் நீரைக் காண்பதற்குக் காரணமாகும் அல்லது காட்சியில் அமைவதே காணப் பெறுவதாகும்.

இராமானுசர் தமது கொள்கைக்கு அடிப்படையாக, உண்மைப் பௌத்த உலகு ஒருமை உடையது என்று கூறுகிறார். பஞ்சீகரணக் கொள்கையைக் கொண்டு, பிழைபடும் காட்சிகள் அனைத்தையும் விளக்குதல் இயலாது. இப்பியும் வெள்ளியும் ஒத்தன ஆதலால், இப்பி வெள்ளியைப் போல் தோற்ற மளிக்கிறது. வெள்ளியின் கூறே இப்பியிடத்து விளங்குகிறது. புலக்காட்சியில் அமைவதும் காணப்பெறுவதும் ஒத்து விளங்குகின்றன. இங்கு அறிய வேண்டுவது, கானல் நீரிடத்து நீர்க்கூறு இல்லாமல் இல்லை; இப்பியிடத்தும் வெள்ளி இல்லாமல் இல்லை என்பதேயாகும். இவை இல்லாதிருக்குமெனில் காட்சிகளே அமைந்திருக்காது. ஆனால் இக்காட்சிகள் நமக்குப் பயன்பட மாட்டா. உண்மையையும் பிழையையும் வேறுபடுத்தி அறிவது வாழ்க்கையில் பயன்படுத்தற் பொருட்டேயாகும். அனைத்து அறிவும் விலக்கின்ற ஏற்புடையதே. ஆனால், அறியப் பெறுவன அனைத்தும் பயன்படுவன என்று கூறுதற்கில்லை. 'பிரமா' அல்லது 'ஏற்புடைய அறிவு' சரியாகப் பொருள்களை உணர்த்துவதோடு, எந்த அளவிற்கு வாழ்க்கையிலும் பயன்படும். பிழைபடும் அறிவு நீங்குகிறபோது உண்மை அறியப் பெறுகிறது. பிழையான அறிவு நீங்குகிறபோது உண்மை அறியப் பெறுகிறது. பிழையான அறிவு நீங்குகிறபோது பொருள் நீங்குவதில்லை ; செயல் நிலை தடைபடுகிறது.

சைவ சித்தாந்தத்தில் உண்மை பற்றிய கோட்பாடு

சைவ சித்தாந்த சாத்திர நூல்கள் பதினான்கில் சிவஞான சித்தியாரில் மட்டுமே அளவையியல் என்னும் தலைப்பிலேயே பதினான்கு விருத்தப் பாக்கள் மூலம் அளவையியல் விளக்கப்படுகிறது என்று முன்பே கூறினோம். ஆனால், அந்த பாடல்களிலும் அளவையியல் பற்றிய பொதுக் கருத்துகள்தான் காணப் படுகின்றனவேயொழிய, 'உண்மை' அல்லது மெய்யியல் பற்றிய தனித்த கருத்து விளக்கங்கள் காணப்படவில்லை. இருப்பினும் சிவஞான சுவாமிகள், சிவாக்கிரக யோகிகள் ஆகியோர்களின் உரைகளில் மெய்யியல் பற்றிய விளக்கங்கள் வருகின்றன.

சைவ சித்தாந்தத்தில் மெய்யின் இயல்பானது 'இயைந்த பொருத்தம்' என விளக்கப்படுகிறது. இயைந்த பொருத்தம், 'உள்ளடக்குதல்' மற்றும் 'பொருத்தம்' என்னும் இரு கூறுகளை உள்ளடக்கி நிற்பது என பேராசிரியர் எஸ்.எஸ்.சூரியநாராயண சாஸ்திரிகள் கூறுகிறார்.[15] மேலும், அவர் சைவ சித்தாந்தம் அடங்கக் கொள்ளுதலுக்குக் கொடுக்கும் இன்றியமையாமை பொருத்தத்திற்கும் கொள்ளப்படுகிறதா என்ற வினாவை எழுப்புகிறார். அதற்குரிய விடையை பேராசிரியர் தேவசேனாபதி அவர்கள் சிவஞானசித்தியாரில் வரும்

ஓது சமயம் பொருள் உண்டு நூல்கள்
　　ஒன்றோடொன்று ஒவ்வாமல் உள பலவும் இவற்றுள்
யாது சமயம் பொருள் நூல் யாதிங்கென்னின்
　　இதுவாகும் அதுவல்லது எனும் பிணக்கதின்றி
நீதியினால் இவையெல்லாம் ஓரிடத்தே காண
　　நின்றது யாதொரு சமயம் அது சமயம் பொருள் நூல்
ஆதலினால் இவையெல்லாம் அருமறை யாமத்தே
　　அடங்கியிடும் இவை இரண்டும் அரனடிக் கீழ் அடங்கும்[16]

என்னும் பாட்டின் பொருள் கொண்டு சைவ சித்தாந்தம் பொருத்தத்திற்கு அளிக்கும் சிறப்பிடத்தை விளக்குகிறார். இந்தக் கொள்கை

பொருத்தமானது அந்தக் கொள்கை பொருத்தமில்லாதது என்னும் பிணக்கு இல்லாமல் எல்லாக் கோட்பாடுகளையும் ஒரு முறைமைப்படுத்தி காணவல்ல சமயமே சமயமாகும். இக்கருத்துகள் அனைத்தும் வேதம், ஆகமம் என்ற புனித நூல்களில் அடங்க, அவை இறைவன் திருவடிக் கீழடங்கும் என்ற முறைமையில் வேத, ஆகமம் என்ற பார்வை கொண்டு சமயங்களை சைவ சித்தாந்தம் முறைப்படுத்துகிறது.

இயைபு என்பது உண்மையின் இயல்பும் உரைகல்லுமாகும் என்று சைவ சித்தாந்தம் கருதுவதாக நாம் கொள்ளலாம். உள்பொருள் அல்லது பரம்பொருள் அறிவு மயமானது; அது முழுப்பொருள்; அது எல்லாவற்றையும் உள்ளடக்கியது. ஒன்றோடொன்று தொடர்புடையதாகவும், ஒன்றையொன்று உணர்த்துவதாகவுமுள்ள கூறுகளைத் தன்னிலே கொண்டு ஒரு மாபெரும் ஒழுங்கமைப்பாக விளங்குகிறது.

எல்லாவற்றையும் உள்ளடக்கிய ஒழுங்கமைப்பாக உள்பொருள் இருத்தலாம் நம் தீர்ப்பு அல்லது கூற்று, ஏனைய கூற்றுக்களுடன் தொடர்பற்றதாக இருக்க முடியாது. ஒரு தீர்ப்பானது அத்துறையில் அதனுடன் தொடர்புடைய மற்ற தீர்ப்புகளுடன் இசைந்திருந்தால்தான் அல்லது முரணின்று இருந்தால்தான் அது உண்மை எனப்படும். இதுதான் இயைபுக் கொள்கையினரின் கருத்தாகும்.

முக்காலத்திலும் உள்ளது, அதாவது மறுக்கப்படாமை சைவ சித்தாந்தத்தில் மெய்யை அறிதற்குரிய உரைகல். சிவஞானபோத ஏழாம் சூத்திரத்தில் வரும் 'சத்' என்னும் சொல்லுக்கு இணையான தமிழ்ச்சொல் செம்பொருள் என்பது. 'பிறப்பென்னும் பேதைமை நீங்கச் சிறப்பென்னும் செம்பொருள் காண்பது அறிவு'. சைவசித்தாந்தத்தில் பதி, பசு, பாசம் மூன்றும் மெய். அதாவது, முக்காலத்தும் உள்ளவை. பதி உரிமையுடைய செம்பொருள். பசுவும் பாசமும் பதியைச் சார்ந்த மெய்ப்பொருள்.

சைவத்தில் நிலையுள்ளது, நிலையில்லாதது என்ற பகுப்பே காணப்படும்.

"நில்லாதவற்றை நிலையின என்றுணரும்
புல்லறிவாண்மை கெடும்"[17]

என்று திருக்குறளும் இவ்வகையில் பொருள்களைப் பிரிப்பதை நோக்கலாம். இங்கு இருப்பது மெய், இல்லாதது பொய் என்னும் பகுப்பு காணப்படவில்லை.

இல்லதற்குத் தோற்றமின்மையின் என்ற முதற் சூத்திர இரண்டாம் அதிகரண ஏதுவின் பகுதி சைவ சித்தாந்தம் கொள்ளும் 'அசத்து' பற்றிய நிலையை விளக்கும். இருப்பு நிலையில் பதி, பசு, பாசம் மூன்றும் உள்ளன. உயர்நல வகையில் பதி மட்டுமே நிலைத்த உரிமைப் பொருள்; ஏனைய இரண்டும் பதியைச் சார்ந்தவை.

சைவ சித்தாந்தத்தில் 'சதசத்து' என்ற சொல் ஆன்மாவைக் குறிக்கப் பயன்படும். ஆன்மா சத்தோடு கூடி சத்தாகவும், அசத்தோடு கூடி அசத்தாகவும் இருக்கும் தன்மையுடையது என்பது இதன் பொருள். எனினும், இவ்வாறு சார்ந்தவன் வண்ணமாம் இயல்புடைய சத்துப் பொருளே ஆன்மா என்பதை சிவசமவாத மறுப்பில் சிவஞான முனிவர் விளக்குகிறார்.[18]

இல்பொருள் என்றால் 'குதிரைக் கொம்பு', 'மலடி மகன்' போன்றவைதான். 'தோற்றிய திதியே ஒடுங்கி மலத்துளதாம்' என்னும் முதல் சூத்திரப் பகுதியில் 'திதி' என்ற சொல்லுக்கு இல்லாத பொருளுக்கு வேறுபட்ட தன்மையுடைய உள்பொருள் என்று பயன்படுத்துகிறார். தம் உரிமையினால் தனித்து நிற்கும் உரிமையில்லாத பொருள்கள் சார்புப் பொருள்கள் எனப்படுகின்றன. உயர்நல நோக்கில் நிலையில்லாத பொருள் இல்பொருள் எனவும் கூறப்படும். 'அசத்து', 'சத்து' போல் நிலையில்லாதது. 'சத்து' என்பது என்றும் மாறாத மெய்ப்பொருள்.

சுட்டுணர்வுக்கு விடயமாகவுள்ள, சாதாரண அறிவால் அறியக்கூடிய பொருள்கள் தோன்றி நின்று அழிவன. ஆகவே இவை அசத்து. மெய்யுணர்வுக்கு விடயமாக உள்ள பொருள் சத்து. "உரையுணர்வு இறந்து நின்று உணர்வதோர் உணர்வே"[19] என்னும் திருவாசகத் தொடர் சாதாரண அறிவைக் கடந்து நின்று உணரப்படும் ஓர் உயரிய உணர்வு மெய்யுணர்வு என்பதைத் தெளிவாக்குகிறது. 'உணர்உரு அசத்தெனின்' என்ற சிவஞான போத ஏழாம் சூத்திரப் பகுதியும் சாதாரண அறிவால் அறியக்கூடிய பொருள் அசத்து என்பதைத் தெரிவிக்கிறது.

அறிவு என்பது பொருளைப் பற்றிய ஞானம். மெய்ப்பொருளைப் பற்றிய அறிவு மெய்யறிவு. சைவத்தில் நிலையில்லாத பொருள் பொய்ப்பொருள் என அழைக்கப்படவில்லை. ஆனால், நிலையில்லாத பொருளைப் பற்றிய அறிவு பொய்யறிவு எனப்பட்டது. "உண்டு போல் இன்றாம் பண்பின் உலகினை அசத்துமென்பர்"[20] என்பது சிவஞான சித்தியார்.

ஒன்றுமே இல்லாத இடத்தில் தோற்றம் உண்டாகாது. "இல்லதற்குத் தோற்றம் இன்மையின்"[21] என்னும் சிவஞான போதத் தொடரால் ஒன்றுமில்லாத இடத்தில் தோற்றமுண்டாகாது என்ற உண்மை விளக்கப்படுகிறது. பொய்த் தோற்றம் மறுக்கப்பட்ட பின் அங்கு நிலைத்திருப்பது என்றுமுள்ள சத்துப் பொருள்தான். இதனை சிவஞானபோத ஏழாம், எட்டாம் சூத்திரங்கள் விளங்குகின்றன.

இறைவன் பசு ஞானம், பாச ஞானம் என்னும் இவைகளால் அறிய இயலாதவன். அத்தகைய இறைவனை ஞானக்கண் மூலம் சிந்தையில் நாட வேண்டும். அவ்வாறு நாடும்போது உலக இன்பம் கானல் நீர் போல் நிலையாதது என்ற அறிவுத் தெளிவுடன் உலகப் பற்றை நீக்கியவரே இறைவனின் தாமரை மலர் போன்ற திருவடியை அடைவர். மேலும் அத்திருவடி நினைப்பு நீங்காதிருத்தற்பொருட்டு இறைவனின் திருவைந்தெழுத்தைத் தொடர்ந்து தியானிப்பர். இந்த ஏழாம் சூத்திரத்தின் மூலம் உலகத் தோற்றம் மறுக்கப்பட்ட பின் எஞ்சி நிற்பது இறைவன் திருவடி என்பது விளக்கப்படுகிறது. எட்டாம்

சூத்திரத்தில் நான்காம் அதிகரண மேற்கோளும் எதுவும் இவ்வுண்மையை ஓர் உவமையின் வைத்து விளக்குகிறது.

ஒரு குழந்தை ஊஞ்சல் கயிறில் விளையாடுகிறது. கயிற்றில் விளையாடும்போது ஊசல் கயிறு தான் தனக்கு ஆதாரம் என்று எண்ணுகிறது. திடீரென்று கயிறு அறுகின்றது. அப்போது தான் கயிற்றுக்கு ஆதாரமாக இருப்பது தரை என்ற அடிப்படை உண்மையை உணர்கிறது. அதுபோல, உலக இன்பத்தில் மயங்கிக் கிடக்கும் ஆன்மா ஐம்பொறிகளே தனக்கு நிலையான இன்பத்தைத் தருபவை என்று எண்ணுகிறது. ஊசல் கயிறு அறுபட்ட குழந்தை தனக்கு தரை ஆதாரம் என்ற உண்மையை உணர்வது போல ஐம்பொறி இன்பத்தைத் தாமாகவே நீங்கிய ஆன்மா எப்போதும், ஐம்பொறி இன்பத்தில் ஆழ்ந்திருந்தபோது கூட, இறைவன் திருவடிகளே ஆதாரம் என்ற உண்மையை உணர்கிறது. இதனை விளக்கும் மேற்கோளும் ஏதுவும் பின்வருவன :

"இனி இவ்வான் மாதத் தன்னை இந்திரியத்தின் வேறாவான
காணவே, தமது முதல் சீ பாதத்தை அணையும் என்றது" –
மேற்கோள்.

"ஊசல் கயிறு அற்றால் தாய் தரையேயாம் தன்மையான்" – ஏது

இம்மேற்கோள், ஏது ஆகியவை பொய்த் தோற்றம் மறுக்கப்பட்ட பின் எஞ்சியிருப்பது என்றும் நிலைத்த பொருளாக உள்ள 'இறைவன் திருவடியே' என்பதை விளக்குகிறது. எனவே, முடிவில் சைவசித்தாந்தம் மெய்யெனக் கொள்வது இறைவனையே என்பது புலப்படும்.

1. பிழை பற்றிய கோட்பாடு

பௌட்கர ஆகம பிரமாண படலத்தில் சித்தாந்த சைவர்கள் கொள்வது "அந்நியதா கியாதி" என்னும் குறிப்பு வருகிறது. அந்நியதா நியாதி என்பது வேறு ஒரு இடத்தில் உள்ள பொருளின் தன்மையை குறிப்பிட்ட பொருளில் இருப்பதாகக் காண்பது என்று ஏற்கனவே கண்டோம். ஆனால் சித்தாந்த சைவ அறிஞர்கள் இதற்கு உடன்பட

மாட்டார்கள். மேலும், அப்படலத்தில் கூறப்படும் சிற்சில கருத்துகள் சைவ சித்தாந்தத்திற்கு முற்றிலும் உடன்பாடில்லை என்று நாம் கூறலாம். எடுத்துக்காட்டாக, ஓசையைக் கேட்டு அறியும்போது ஓசையாகிய பிரமேயத்துக்கும் செவிப் பொறியாகிய பிரமாணத்திற்கும் உள்ள சம்பந்தம் சமவாயம் எனக் கூறப்படுகின்றது. இதனால் செவிப்பொறி செவித்துறையில் உள்ள ஆகாயமே என்பதும், ஓசை என்பது அதனுடைய குணம் என்பதும் கொள்ளப்படுகிறது.

ஆனால், சைவ சித்தாந்தத்தில் செவிப்பொறி என்பது தைசத ஆங்காரத்தினின்றும் தோன்றியது என்பதும், ஓசை என்பது ஆகாயத்தின் குணம் என்பதும் கூறப்படுகிறது. இவ்வாறு சைவ சித்தாந்தத்தோடு முரணும் கருத்துகள் பிரமாண படலத்தில் இருத்தலினால் சைவசித்தாந்தத்தில் கருத்தை தெளிதற்கு வேறு ஒரு மூலத்தையே கொள்ள வேண்டும். அது சிவஞான போதத்தில் ஏழாம் சூத்திரத்தில் சொல்லப்படுகின்ற 'இது திறன் அறிவுளது இரண்டலா ஆன்மா' என்னும் தொடராகும். இதன்படி ஆராயும்போது வெளிப்பொருள்கள் அறிவுப் பொறிகளில் தம்மைப் பதிய வைக்கின்றன எனவும். அப்பதிவை ஆன்மாவானது சில கருவிகளின் துணையைக் கொண்டு, உணர்ந்து நுகர்கின்றது என்பதும் விளங்கும்.

இவ்வாறு நோக்கும்போது வெளியில் உள்ள கயிற்றை அரவாகவும், இப்பியை வெள்ளியாகவும் உணரும் குற்றமுள்ள காட்சியில் பின்வரும் இயல்பு உள்ளது என்பது விளங்கும். கண்ணில் உண்டாகும் பதிவில் கயிற்றின்மீது விழும் ஒளி எவ்வாறு பிரதிபலிக்குமோ அதுவும், அரவின் மீது விழும் ஒளி எவ்வாறு பிரதிபலிக்குமோ அதுவும், காணும் நேரத்தில் வேறுபாடின்றி நிற்கின்றன. இவ்வாறே இப்பியின் முன்பக்கத்தில் மேல்விழுந்து பிரதிபலிக்கும் ஒளியும் வெள்ளியின் மீது விழுந்து பிரதிபலிக்கும் ஒளியும் வேறுபாடின்றிக் காணும் நேரத்தில் காணப்படுகின்றன என்பதும் விளங்கும். இவ்விளக்கத்தினால் கயிற்றை அரவாக உணர்வதற்கும் இப்பியை வெள்ளியாக உணர்வதற்கும் அவற்றால் கண்ணில் ஏற்படும் பதிவுகளில் ஒற்றுமையே காரணம் (சாதிர்சயமே) என்பது புலனாகிறது. இதுவே பிழையான காட்சிக்குச்

சைவசித்தாந்தத்தில் கொள்ளப்படும் காரணமாக நிச்சயிக்கப்பட வேண்டும்.

ஒப்புமை பற்றித் திரிபுக் காட்சி தோன்றும் என்பதை மாயா வாத மறுப்பில் சிவஞான சுவாமிகள் கொடுத்துள்ள பின்வரும் காரணம் பற்றித் தெளிவாகும். "கயிற்றிற்கும் அரவிற்கும் கோணி நீண்டு கிடத்தல் முதலிய இலக்கண ஒப்புமையான ஆண்டு ஒன்றை ஒன்றாகத் திரியக் காண்டல் பொருந்தும். அதுபோல சித்தாகிய பிரம்மத்தைக் குடம் முதலிய பொருளாகத் திரியக் காண்டதற்குத் தம்முள் ஒப்புமை யின்மையின் அதனையும் அவ்வாறு திரிபுக் காட்சி என்றல் பொருந்தாமையும்" என்கிறார். சிவஞான சுவாமிகளின் இக்கருத்துக்களின் அடிப்படையில் சைவசித்தாந்தத்தில் கூறப்படும் கியாதி, "சாதிர் சயக் கியாதி" என்றே கொள்ளலாம் என சைவ அறிஞர்களின் மகாவித்துவான் அருணை வடிவேலு முதலியார் மற்றும் திரு க.வச்சிரவேலு முதலியார் போன்றவர்கள் குறிப்பிடுகின்றார்கள். இந்த கியாதியின் பெயர் சித்தாந்த சாத்திரங்களில் காணக் கிடைக்கவில்லையாயினும் அதன் பொருள் காணப்படுகின்றது.

எனவே, சைவசித்தாந்தத்தில் காணப்படும் பிழை பற்றிய கோட்பாடானது தன்னளவில் புதியமுறையில் அமைந்துள்ளதை நாம் காணலாம். எல்லா கியாதிகளையும் ஆய்ந்து நோக்கினாலும் சைவசித்தாந்தத்தில் காணப்படுகின்ற இக்கருத்துதான் உண்மையான நடைமுறைக்கு உட்பட்டு விளங்குவதாகவும் தோன்றும். ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாகத் தோன்றுகிற திரிவு உணர்ச்சி எதிரில் உள்ள பொருளோடு ஒத்த பொருளாகத்தான் நிகழும். ஆதலின் ஒப்புமையே தவறான உணர்ச்சிக்கும் பிழையான அறிவிற்கும் காரணமாகிறது. வேறு காரணங்கள் கூறுவது பொருத்தமில்லை. எனவே, சைவசித்தாந்தம் கூறுகிற கியாதியாக ஒப்புமைக் கியாதி எனப்படும் சாதிர் சயக் கியாதியை நாம் கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. *திருக்குறள்*, 467
2. *திருக்குறள்*, 331

3. *திருக்குறள்*, 351
4. இர.இராமானுசாச்சாரி, மு.கா.நூ.ப.137
5. மேலது, ப.138
6. உள்ளுணர்வால் விளையும் அறிவைக் கண்டு சங்ககாலச் சான்றோர்கள் வியந்திருக்கின்றனர் (எடுத்துக்காட்டு : புறம், 217 : 7-9)
7. இர.இராமானுசாச்சாரி, மு.கா.நூ.141
8. மேலது, ப.148
9. மேலது, ப.149
10. Shiv Kumar, *Samkhya-Yoga Epistemology*, p.187
11. இர.இராமானுசாச்சாரி, மு.கா. நூ.ப.152
12. மேலது, ப.152
13. T.M.P.Mahadevan, *The Philosophy of Advaita,* pp 104-105
14. P.N.Srinivasachari, *The Philosophy of Visistadvaita*, p.184
15. S.S.Suryanarayana Sastri, *Truth in Saiva Siddhanta* (article)
16. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம், 265
17. *திருக்குறள்*, 331
18. பி.மா.சோம சுந்தரனார், சிவசமவாதவுரை மறுப்பு ஸ்ரீ மாதவச் சிவஞான முனிவர் அருள் நூற்கட்டுரைகள், ப.181
19. *திருவாசகம்*, 22.12
20. சிவஞான சித்தியார், சுபக்கம், 242.
21. *சிவஞானபோதம்*, முதல் சூத்திரத்தின் வார்த்திகப் பொழிப்பின் முதல் அதிகரணம்

இயல் 7

முடிவுரை

இந்திய மெய்ப்பொருளியலில் அளவை பற்றிய ஆராய்ச்சி முதலிடம் பெறுகிறது. இந்திய மெய்ப்பொருளியல் நூல்கள் அனைத்தும் உள்பொருள் குறித்துத் தம் கொள்கைகளை வரையறை செய்வதற்கு முன்னர் அதை அறிவதற்குத் துணை செய்யும் அளவைகளை ஆராய்கின்றன. சைவ சித்தாந்தக் கொள்கைகளை அளவை முறையில் வரையறுத்துக் கூறும் அடிப்படை நூலாக விளங்குவது சிவஞானபோதம். மெய்கண்டார் அளவையியல் எனத் தனியே வகுத்துக் கூறவில்லையெனினும் அவரது நூற்பாக்கள் அளவையென்னும் அடித்தளத்தின்மீது எழுந்து நின்று திகழ்கின்றன.

பொருளை ஐயந்திரிபின்றி உள்ளவாறு அறிதல் அளத்தல் எனப்படும். அளப்பவன், அளத்தற்குரிய கருவி, அளக்கப்படும் பொருள் என்னும் மூன்றினாலும் அளத்தல் நிகழும். அளப்பவனைப் பிரமாதா என்றும், அளத்தற்குரிய கருவியைப் பிரமாணம் என்றும், அளக்கப்படும் பொருளைப் பிரமேயம் என்றும் கூறுவர். அறிவு நிகழ்ச்சி பிரமிதி எனப்படும். சைவ சித்தாந்தத்தில் அளப்பவன் அல்லது பிரமாதா, உயிர் அல்லது குன்மா ஆகும். அளத்தற்கருவி அல்லது பிரமாணம் என்பது உயிரின் அறிவாற்றல் அல்லது ஆன்மசித்சத்தியேயாகும். அளக்கப்படும் பொருள் அல்லது பிரமேயம் என்பது பதி, பசு, பாசங்களாகும்.

பொருள்களை அளவுகோல், நிறைகோல், மரக்கால் முதலிய வேற்றுமைக் கருவிகளாலும், கண்,காது முதலிய ஒற்றுமைக் கருவிகளாலும் அளந்தபோதிலும், முடிவாக அறிவினாலேயே

துணியவேண்டும். அதனால், ஒவ்வொருவருக்கும் அவரவர் அறிவாற்றலே உண்மையான அளவை அல்லது பிரமாணமாகும். மற்றைய கண் முதலிய ஒற்றுமைக் கருவியும், அளவுகோல் முதலிய வேற்றுமைக் கருவியும், அறிவாற்றலின் வழிநிற்கும் பொதுவான அளவை அல்லது பிரமாணங்களாகும்.

சைவ சித்தாந்தம் ஆன்ம சித்சத்தியே ஒரு பிரமாணம் என்று கூறும்பொழுது இந்திய மெய்ப்பொருளியல் பலர் அளவைகளைப் பலவாக விரித்துக் கூறுவர்.

அளவைகளில் காட்சி ஒன்று மட்டும் ஏற்கத்தக்க அளவை; ஏனையவை பொருந்தா அளவைகளென உலகாயதர் கூறுவர்.

காட்சி, தருதல் என்னும் இரண்டுமே அளவைகள்; உரை எனப்படும் ஆகமமும் அனுமானத்தில் அடங்குவதே என்பர் பௌத்தர்.

காட்சி, கருதல் என்பவற்றோடு உரை எனப்படும் ஆகமமும் தனி அளவையே என்றும் ஆதலின் அளவைகள் மூன்று என்பர் சாங்கியர்.

காட்சி, கருதல், உரை என்பவற்றோடு உவமானமும் ஒரு தனியளவை ; ஆகவே அளவைகள் நான்கு என்பர் தார்க்கிகர்.

மீமாஞ்சகருள் பிரபாகர பிரிவினர், காட்சி, கருதல், உரை, உவமானம் என்பவற்றோடு அருத்தா பத்தியும் ஒரு தனியளவை; ஆகவே, அளவைகள் ஐந்து என்பர்.

மீமாஞ்சகருள் பட்டாசாரியப் பிரிவினர், மேற்குறித்த ஐந்து அளவைகளோடு இன்மை எனப்படும் அபாவமும் ஒரு தனியளவை எனக்கொண்டு அளவைகள் ஆறு என்பர்.

பௌராணிகர் மேற்குறித்த ஆறு அளவைகளுடன் ஒழிபு, உண்மை, செவிவழிச் செய்தி, இயல்பு என்னும் இவற்றையும் கூட்டி

அளவைகள் பத்து என்பர்.

ஆனால் சைவ சித்தாந்தமோ இங்ஙனம் அளவைகளைப் பலவாக விரித்தல் தேவையற்றது எனக்கூறி ஆன்மசித்சத்தியே ஒரே பிரமாணமாக இருப்பினும் அதற்கு உதவிபுரியும் இன்றியமையாத பிரமாணங்களாக காட்சியளவையும், கருதலளவையும் உரையளவையையும் ஏற்கும்.

மேலும், அளப்பவனுக்கு அளக்கப்படும் பொருள்களினது இயல்பை அறிவிப்பது அளவையே. அந்த அளவை நேரிய வழியே எனில் அதனால் அவன் பெறும் அறிவு மெய்யறிவாகும். அவ்வாறின்றி, அந்த அளவை குற்றம் உடையதாயின் அதனால் அவன் பெறும் அறிவு பொய்யறிவாய் விடும். ஆகவே. அளவை அளக்கப்படும் பொருள்களினது இயல்பை அறிவிக்கும்பொழுது அது நேரிதாய் உள்ளதா அல்லது குற்றம் உடையதாய் உள்ளதா என்பதை அறிதல் ஒரு முக்கிய ஆராய்ச்சியாகும்.

அளவைக்கு நேரியதாம் தன்மை 'பிரமாணியம்' என்றும் குற்றமுடையாதாதல் 'சுப்பிரமாணியம்' என்றும் சொல்லப்படும். பொருள்களை அளந்தறிந்து அளவையாய் நிற்கின்ற அந்த அறிவே 'தான் நேரிது' என்பதனையும் அறியும். அதற்கு வேறு கருவி வேண்டுவதில்லை. ஆனால், அது தான் குற்றம் உடையதாய் இருக்கும்பொழுது அதனை அறியாது. அதனை அது பிறிதொரு கருவியாலே அறியும் என்பது சைவ சித்தாந்தம்.

தானே அறிதலை, 'தன்னாற் பிரமாணியம்' என்றும் வேறொன்றால் அறிதலை, 'பிறிதாற் பிரமாணியம்' என்றும் கூறுவர். அதனால் சைவசித்தாந்தம் தன்னாற் பிரமாணியமே கூறுகின்றது என்பது விளங்கும். மீமாஞ்சகரது கொள்கையும் இதுவேயாகும். ஆனால் தார்க்கிகர் பிறிதாற் பிரமாணியமே கொள்வர். பிரமாணமாய் நின்ற அறிவு 'தான்பிரமாணமே' என்பதையும் தானே அறியுமன்றி, அதனைப் பிறிதொன்றைக் கொண்டு அறிவதில்லை. இனிப் பிரமாணம் அப்பிரமாணமாய் நிற்றலைத் தானே அறியாது ஆதலின்

அது பிறிதொன்றைக் கொண்டே அறியப்படும். எனவே. பிரமாணத்திற்குத் தன்னாற் பிரமாணியம் அன்றிப் பிறிதொன்றாற் பிரமாணியம் அன்று.

பொய்க்கும் மெய்க்கும் இலக்கணம் பிறிதொன்றாற் போக்கப்படுவதும், படாமையுமேயாதல் கண்கூடு. திருவள்ளுவரும், "அறிதோறறியாமை கண்டற்றால்" என 'பொய்யறிவே மெய்யறிவால் அறியப்படும்' என்று கூறுகிறார். மெய்யறிவும் மற்றொரு மெய்யறிவால் அறியப்படும் என்று அவர் கூறிடவில்லை. மேலும், அவர் "தேரான் தெளிவும் தெளிந்தான்கண் ஐயுறவும் தீரா இடும்பை தரும்" என்கிறார். அதாவது, 'ஆராய்ந்து கண்ட மெய்ம்மையை மேலும் ஐயுறலாகாது' என்றே அறிவுறுத்துகிறார். எனவே, பிரமாணங்களுக்கு பிரமாணியம் தம்மாலன்றிப் பிறவற்றால் அல்ல என்பது தெளிவாகும். எனவே, சைவ சித்தாந்தம் தன்னாற் பிரமாணியத்தையே ஏற்கிறது. அதாவது, பிரமாணம் தன்னையே தான் அளந்து கொள்ளும்.

மேலும், சைவசித்தாந்தத்தின் கருத்துப்படி, ஆன்மா இயற்கையிலேயே அறிவுடையது. ஆனால் அவ்வறிவு ஆணவம் என்கிற மூலமலத்தால் மறைக்கப்பட்டிருப்பதால் இல்லாதது போல தோன்றுகிறது. ஆனால் தார்க்கிகர் ஆன்மாவிற்கு இயற்கையிலேயே அறிவு கிடையாது என்றும் கருவி, கரணங்கள் சேர்வதால்தான் அறிவு உண்டாகிறது என்பர். அவைகளே பிரமாணங்கள் என்றும் கூறுவர். ஆனால், சைவசித்தாந்தம், கருவி, கரணங்கள் அறிவிற்குத் தடையாய் இருப்பதைத்தான் நீக்குகிறது என்றும் அறிவைப் புதியதாக கொடுக்கவில்லை என்றும் கூறும். தார்க்கிகர் கூறும் கருவி கரணங்கள் தன்னைத் தானே அளந்து கொள்ளாது. கருவிகள் பிறவற்றைத்தான் காட்டும். அதற்குத் தன்னைப் பற்றித் தெரியாது. எடுத்துக்காட்டு: கண், சைவ சித்தாந்தத்தின்படி அக்கண்ணை அறிவது உயிரின் அறிவுதான். ஆதலின் அதுவே உண்மையானப் பிரமாணம் என்கிறது.

மேலும், பிரமாணத்தின் பொது இயல்புகளைப் பற்றியும் சைவ சித்தாந்தம் விளக்கமாக எடுத்துரைக்கும். ஆன்ம சித்சத்தியானது ஐயம், திரிபு, நினைவு ஆகியனவற்றிலிருந்து வேறுபட்டு நிற்கிறது. அதுவே

உண்மையறிவாகக் (பிரமா) குறிக்கப்படும். "ஆன்ம சித்சத்தியானது ஐயம் முதலானவற்றிலிருந்து வேறுபட்டு நிற்கிறது; அதுவே பிரமாணம்" என்கிறது பௌட்கர ஆகமம்.

எனவே, சைவ சித்தாந்தம் ஏற்கின்ற ஒரே பிரமாணமான ஆன்ம சித்சத்தியே உண்மையான பிரமாணமாகும். ஏனையவையெல்லாம் துணைப் பிரமாணங்களே. ஆன்ம சித்சத்தியைப் பிரமாணமாகக் கூறும் ஒரே தத்துவம் இந்திய மெய்ப்பொருளியல் வரலாற்றில் சைவசித்தாந்தம் மட்டுமே. இந்திய அறிவாராய்ச்சியியலுக்குச் சைவசித்தாந்தம் அளித்த மாபெரும் கொடை என்று உறுதியாக அறுதியிட்டுக் கூறலாம். ஆதலால்தான், உமாபதி சிவாசாரியரும் சிவப்பிரகாசத்தில் சைவசித்தாந்தத்தின் அளவையியலை "அளவைக்கு அளவாகி" என்று குறித்துப் போற்றுகின்றார்.

துணைநூற் பட்டியல்

தமிழ் நூல்கள்

1. அரங்கசாமி முதலியார், க. : *சிவஞானபோதம்*. பழனி : திருவடி நிலையம், 1969.

2. அருணாசலம், மு : *சைவ சமயம்*, சென்னை : பாரி நிலையம், 1969

3. அருணைவடிவேலு முதலியார்,சி. : *சித்தாந்தத் தெளிவியல்*. மாயூரம் : தருமையாதீன வெளியீடு, 1968

4. ------------------ : *சித்தாந்த வினா-விடை*. மாயூரம்: தருமையாதீன வெளியீடு, 1975

5. ------------------ : *முப்பொருள் இயல்பு*. சென்னை: சைவ சித்தாந்த மகா சமாசம், 1981

6. இரத்தினசபாபதி, வை : *வீரசைவம்*, சென்னை : சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், 1977.

7. இரத்தினசபாபதி, வை (பொதுப்பதிப்பாசிரியர்) : *மெய்கண்ட சாத்திரங்கள்*, சென்னை: சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், 1988.

8. இராமலிங்கம், சி. *அறிவியல் சார்ந்த மெய்ப் பொருளியலின் தோற்றம்* (தமிழாக்கம்) சென்னை : தமிழ் நாட்டுப் பாடநூல் நிறுவனம், 1973.

9. இராமநாதப் பிள்ளை,ப. : மெய்கண்ட சாத்திரம் பதினான்கு (மூலமும் உரையும்). சென்னை : தென்னிந்திய சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1982

10. இராமானுசாச்சாரி,இர : *அறிவு ஆராய்ச்சி இயல்*. சென்னை: தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம், 1966.

11. கந்தசாமி, சோ.ந : *தமிழும் தத்துவமும்*. சிதம்பரம் : மணிவாசகர் நூலகம், 1976

12. ------------------- : *பௌத்தம்*. சென்னை : சென்னைப் பல்கலைக்கழகம், 1977

13. சித்தலிங்கம், டி.பி. : *சைவ சமயத் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்* சென்னை : சோமு நூலகம், 1979

14. சுந்தரமூர்த்தி, கு. (உரையாசிரியர்) : *சிவஞான சித்தியார் சுபக்கம்* திருநெல்வேலி : அருள்நந்தி சிவம் அருட்பணி மன்றம், 1989

15. துரைசாமி பிள்ளை, ஔவை, சு.(பதிப்பாசிரியர்) *சிவஞானபோத மூலமும் சிவஞான சுவாமிகள் அருளிய சிற்றுரையும்.* சிதம்பரம் : அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகம், 1968

16. நாராயணன், க. : *தமிழர் அறிவுக் கோட்பாடு.* சென்னை : தமிழ்ப் புத்தகாலயம் 1987

17. மறைமலையடிகள் : *தமிழர் மதம்*, சென்னை : சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1965

18. ------------------- : *பழந்தமிழ்க் கொள்கையே சைவ சமயம்*, சென்னை. சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், 1968

19. மீனாட்சி சுந்தரம் பிள்ளை,த.ச (பதிப்பாசிரியர்) : *தர்க்காமிர்தம்.* திருவாவடுதுறை : திருவாவடுதுறை ஆதீனம், 1967

20. முருகவேள், ந.ரா : *சைவ சித்தாந்தம்*, சென்னை : சேக்கிழார் பதிப்பகம், 1984.

21. ராகுல் சாங்கிருத்யாயன் : *ஐரோப்பியத் தத்துவ இயல்.* சென்னை : நியூ செஞ்சுரி புக் ஹவுஸ், 1985

22. லட்சுமணன், கி. : *இந்திய தத்துவ ஞானம்*, சென்னை: பழனியப்பா பிரதர்ஸ், 1970

23. வச்சிரவேல் முதலியார்,க : *சைவ சித்தாந்தத் திறவு*, மதுரை : மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம் 1980

ஆங்கில நூல்கள்

1. Baba Bangali(Tr) : *Yoga Sutra of Patanjali* New Delhi : Motilal Banarsidas, 1979

2. Balasubramanian, K.M : *Special Lectures on Saiva Siddhanta.* Annamalai Nagar : Annamalai University, 1959.

3. Balsubramaniau, R (Ed) : *The Saivaparibhasa of Sivagra Yogin.* Madras : University of Madras, 1982

4. Bochenski, J.M : *Philosophy : An Introduction.* New York : Harper & Row Publishers, 1972.

5. Burr, John R : *Philosophy and Contemporary Issues.* New York : Macmillan Publishing Co., 1976

6. Cahn, Steran, N : *A New Introduction to Philosophy.* New York : Harper & Row Publishers, 1971

7. Chatterjee Satischandra : *The Nyaya Theory of Knowledge* Calcutta : University of Calcutta, 1978

8. Cunningham, Watts : *Problems of Philosophy*. New York : Henry Holt & Co., 1924

9. Datta, D.M : *The Chief Currents of Contemporary Philosophy*. Calcutta : University of Calcutta, 1970.

10. ---------------- : *The Six Ways of Knowing*. Calcutta University of Calcutta, 1972

11. Devasenapathi, V.A. : *Saiva Siddhanta*. Madras : University of Madras, 1974

12. Edwards, Paul : *The Encyclopaedia of Philosophy* 8 Volms. New York : The Macmillan Company, 1967

13. Elakkuvanar, S : *Tholkappiam*. (Tr) Madurai : Kural Neri Publishing House,1963

14. Falckenburg, Richard : *History of Modern Philosophy*, Calcutta : Progressive Publishers, 1977

15. Fedoseyer, Pyotr : *Pnilosophy and Scientific Cognition* Moscow : Nauka Publishers, 1985.

16. Flew Antony : *An Introduction to Western Philosophy* London : Thames and Hudson, 1971

17. Halverson, William H : *A Concise Introduction to Philosophy.* New York : Randon House, 1976.

18. Herman, Randall John Jr & others (Ed) : *Readings in Philosophy*. London Barner & Noble Books, 1972.

19. Hiriyanna, M : *Essentials of Indian Philosophy* Bombay : Blackie & Sons, 1973.

20. Hume David : *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Calcutta : Progressive Publishers, 1967.

21. Lewis, J : *History of Philosophy*, London : The English University Press Ltd., 1970

22. Mahadevan, T.M.P.(Ed) : *Collected Papers of Prof. S.S. Suryanarayana Sastri.* Madras : University of Madras, 1961

23. Maraimalai Adikal : *The Saiva Siddhanta as a Philosophy of Practical Knowledge.* Madras : The Saiva Siddhanta Publishing Society, 1966

24. Murugesa Mudaliar : *The Relevance of Saiva Siddhanta Philosophy.* Annamalai Nagar : Annamalai University, 1968.

25. Nallaswami Pillai, J.M : *Studies in Saiva Siddhanta* (Part-I) Mayuram : Dharmapuram Adhinam, 1962.

26. ---------------- : *Sivagnana Botham of Meikanda Deva.* Madras : Ramaswamy Chetty & Co., 1895.

27. ---------------- : Studies in Saiva Siddhanta Madras : Meykandan Press, 1911

28. Paranjoti, Violet : *Saiva Siddhanta.* London : Luzac & Co., 1938

29. Piet, John H : *Saiva Siddhanta Philosophy*, Madras : Christian Literature Society for India, 1952.

30. Ponniah, V : *The Saiva Siddhanta Theory of Knowledge.* Annamalainagar : Annamali University, 1952.

31. Prasad Jwala : *History of Indian Epistemology* New Delhi : Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1987

32. Radhakrishnan, S.R. : *Indian Philosophy* (Two Vols.) London : George Allen & Unwin Ltd., 1971

33. Raghavachar, S.S. : *Dvaita Vedanta.* Madras : University of Madras, 1977

34. Reddy, V.N.K. : *Eastern & Western Philosophy,* Delhi : Bharatiya Vidya Prakashan 1980

35. Russell, Betrand : *Human Knowledge - Its Scope and Limits.* New York : Simon & Schuster, 1976

36. Satchidanandam Pillai : *Saiva Siddhanta.* Annamalai Nagar : Annamalai University, 1952.

37. Sharma Chandradhar : *A Critical Survey of Indian Philosophy.* Delhi : Motilal Banarsidas, 1979

38. Shiv Kumar : *Samkhya - Yoga Epistemology,* Delhi : Eastern Book Linkers, 1984

39. Sivaraman, K : *Saivism in Philosophical Perspective.* Delhi : Motilal Banarsidas, 1973

40. Srinivachari, P.N : *The Philosophy of Visistadvaita.* Madras : The Adyar Library, 1946

41. Subramaniam Pillai : *Collected Lectures on Saiva Siddhanta.* Annamalai Nagar : Annamalai University, 1965

42. Sundaram, P.K : *Advaita and other Systems.* Madras : University of Madras.

43. Titus Harold, H : *Living Issues in Philosophy* New York : American Book Company